MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80322-3

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

NUSCHELER, HEINRICH

TITLE:

DIE STAATSTHEORIE DES THOMAS HOBBES ...

PLACE:

ZURICH

DATE:

1865

Master Negative #

91-80322-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

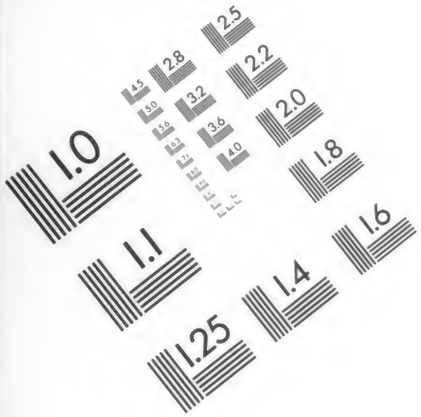
192H65 Nüscheler, Heinrich.
FN Die staatstheorie des Thomas
Hobbes; eine philosophische abhandlung, mit
einem vorwort von A. L. Kym.
Zürich 1865. D. 6+129p.

903369

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

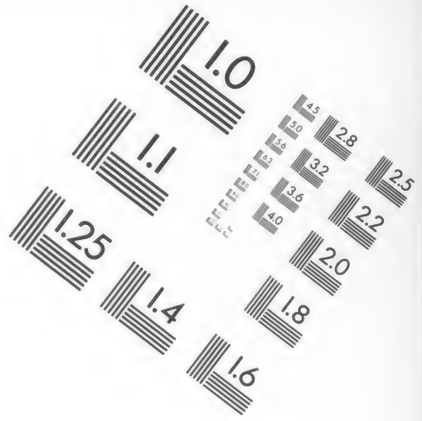
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 11-25-91 INITIALS GG
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

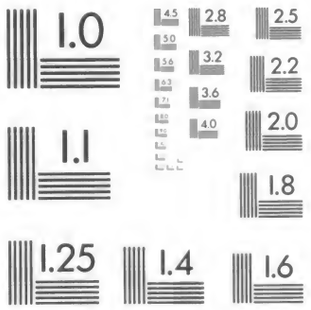


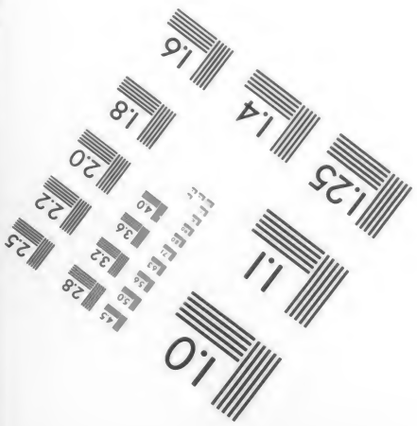
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

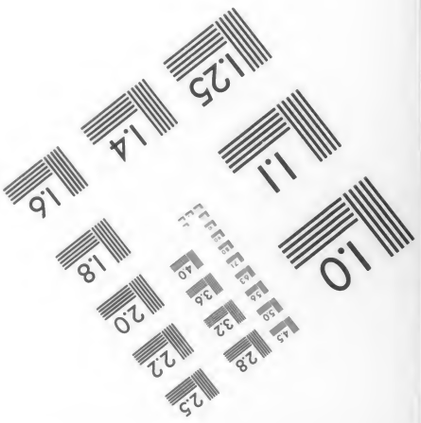
301/587-8202



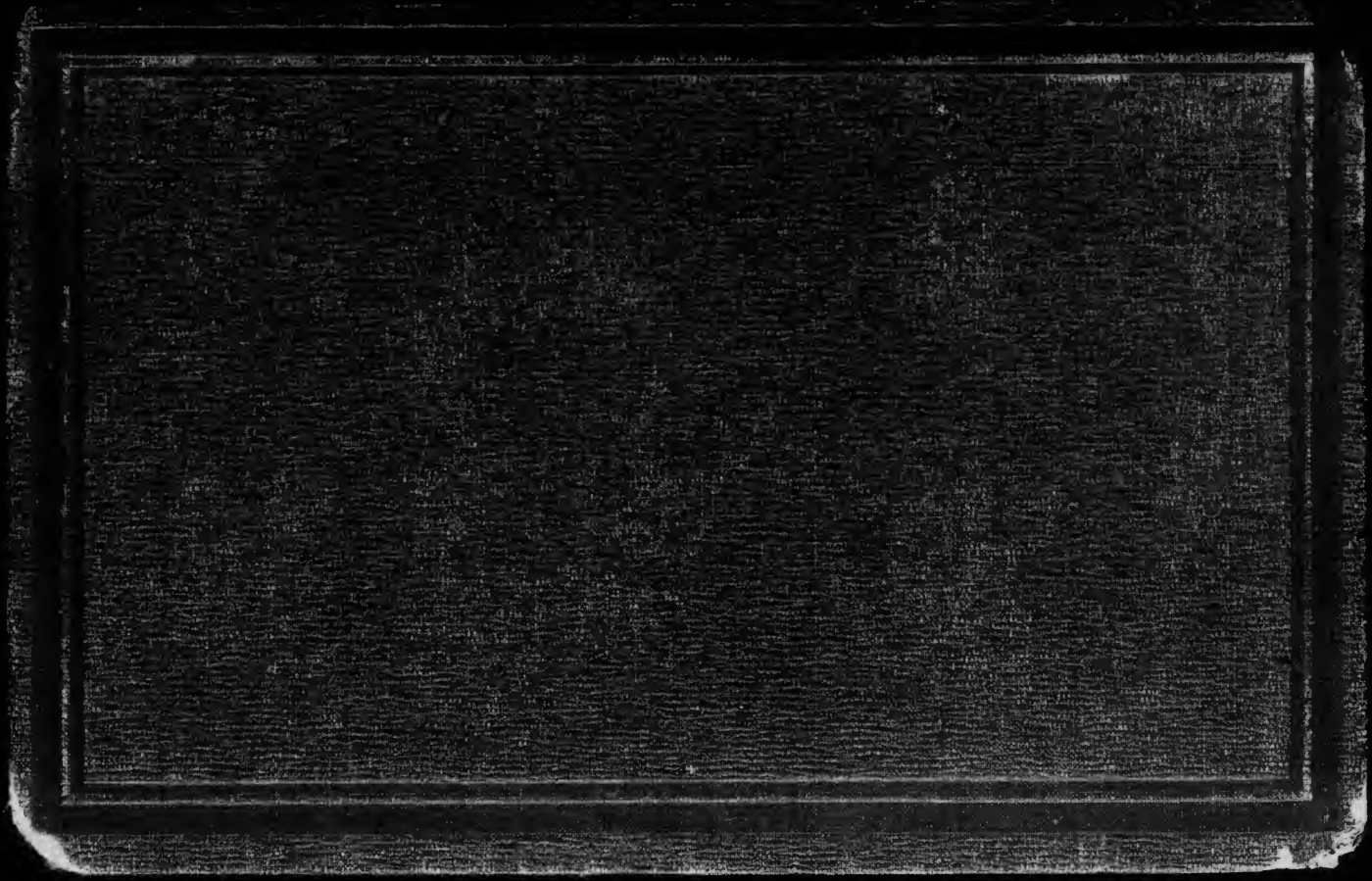




MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



192H65 - FN



192H65 FN

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

Dr. Jürgen Bona Meyer
HAMBURG.

Die

Staatstheorie des Thomas Hobbes.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Eine

philosophische Abhandlung

von

Heinrich Rüscheler,
Stud. Theol.

Mit einem Vorwort

von

Prof. Dr. A. L. Rym.

Zürich,
Druck und Verlag von Orell, Füßli und Comp.
1865.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

192H65
FN

FEB 8 1939 Harrassowitz. 19

261456

Vorwort.

Wenn auch an diese Arbeit nicht mehr die letzte Hand konnte gelegt werden, da der Verfasser derselben, ein talentvoller und edler Jüngling, leider in zu frühem Alter durch den Tod dahingerafft wurde: so halten wir sie dennoch der Veröffentlichung werth, und zwar nicht allein um denen, welchen er lieb und theuer geworden, eine bleibende Erinnerung zu bieten, sondern vor Allem auch der Sache als solcher wegen. Denn es ist darin in klarer Weise dargethan, wie wenig die Hobbesischen Prinzipien hinreichen, um dem Staate sichere Grundlagen zu liefern, ja wie sehr sie dem innersten Wesen desselben, sofern es in der Idee des Sittlichen wurzelt, geradezu feindlich sind.

Gemäß der Prinzipienlehre des Thomas Hobbes kann nur die physische Macht in Staat und Recht zur Geltung kommen. Es gibt nämlich nur Körper und Bewegung; nichts als nackte Kraft, die sich mit blinder Nothwendigkeit durch-

setzt, bildet das Prinzip des Seienden. Daher hat das Ethische in dieser Weltanschauung keinen Spielraum; denn es ruht, prinzipiell und nach seiner innern Möglichkeit aufgefaßt, auf einem objectiven über die Materie übergreifenden, in ihr organisch sich ausprägenden Gedanken. Weil nun Hobbes nichts anderes kennt als Körper und Bewegung: so verwandelt er consequent alles Ethische in ein Physisches, so daß es an sich weder Gutes noch Böses gibt, vielmehr ergeben sich diese ethischen Differenzen erst nach Gründung des Staates, sind ein bloßes Consecutiv desselben. Dem Staate nämlich geht nach Hobbes der Naturzustand voran, in welchem Jeder ein Recht auf Alles hat; daraus erwächst dann ein Krieg Aller gegen Alle. Um nun aus diesem Kriege und der damit verbundenen Furcht herauszukommen, schließen die Einzelnen unter sich einen Vertrag, gemäß welchem sich Alle dem Willen eines Einzelnen unterwerfen. Dieser Eine Wille nun, der aus der Uebertragung der Einzelwillen auf eine einzelne Person entstanden ist, hat schrankenlose Macht und erst durch diese werden Verträge möglich, durch welche einem Jeden seine Existenz gesichert wird.

In diesem Staate ist nun aber alles in der Macht und Furcht beschlossen, welche diese unbegrenzte Macht verbreitet. Durch sie wird die gegenseitige Furcht und das gegenseitige Mißtrauen, die im Naturzustande sich über Aller Gemüther lagern, gebrochen und die Selbsterhaltung des Einzelnen ermöglicht. Diese über die Einzelwillen übergreifende und sie in einen Verein zusammenzwingende Macht heißt dann zugleich Recht. Dieses ist somit nur dazu da, damit der Krieg Aller gegen Alle unmöglich gemacht werde und der Einzelne

sein Leben in Sicherheit zubringen könne. Da nun aber nach Hobbes das Recht nur in der Macht wurzelt, ja mit dieser identisch ist: so ist sein Staat ohne allen idealen und ethischen Inhalt; denn die Macht, rein als solche gefaßt, schließt keine Beziehungen in sich, welche sie zum Recht erhöben; sie enthält nämlich als solche noch nicht das dem Menschen Eigenthümliche, sondern höchstens das, was er mit dem Thiere theilt. Jedes ethische Moment im Verkehr zwischen den Bürgern geht nothwendig unter und der Staat selbst, nach Seiten seines Oberhauptes aufgefaßt, kann streng genommen nur aus Usurpation entspringen. Aus dem Kriege Aller gegen Alle nämlich, geht der als Fürst hervor, der die meiste Macht besitzt, denn die thatsächliche Gewalt ist es, die entscheidet; demgemäß werden die Bürger rechtloser Besitz und im Grunde zu Sclaven herabgedrückt.

Dieß Alles ergibt sich mit Nothwendigkeit aus den Hobbesischen Prinzipien und ist im Wesentlichen vom Verfasser zur Evidenz nachgewiesen worden. Die Hobbesische Staatstheorie enthält in ihrer rücksichtslosen Consequenz, in ihrer aus der Erfahrung geschöpften Psychologie, in welcher namentlich das Getriebe des natürlichen Menschen klar enthüllt wird, einen steten, unwiderstehlichen Reiz und hat eben deßhalb, wenn auch einseitig, dennoch befruchtend wirken können. Daher kann ein erneuerter Versuch ihrer Darstellung nur von Interesse sein, zumal in einer Zeit, da diese Hobbesischen Prinzipien in mehr denn einem Staate sich scheinen momentan durchsetzen zu wollen —; momentan; denn für die Dauer scheitern sie an der sittlichen und dadurch spezifischen Natur des Menschen. Nur in Zeiten, denen das sinn-

liche Wohlsein als das Letzte und Höchste gilt, finden sie einen pflügbaren Boden; niemals aber wird das Accidenz über die Substanz, das Physische im Menschen über das Ethische in bleibender Weise siegen.

Zürich, den 18. August 1865.

A. L. Kym.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Die Philosophie des Hobbes.

Die neuere Philosophie ist bekanntlich aus einer großen geistigen Umwälzung hervorgegangen. Während eines langen, Jahrhunderte umfassenden Zeitraums hatte der christliche Glaube als Brennpunkt alle Strahlen geistigen Lebens in sich vereinigt. Die spezifisch christliche Philosophie, die Scholastik, gieng niemals über die Gränzen der Kirchenlehre hinaus. Ihr Ausgangspunkt, ihr Zielpunkt standen fest. Sie erkannte nicht, um zu glauben, sondern sie glaubte, um zu erkennen. Aber die Wiederbelebung der klassischen Literatur im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts, das Eingehen in den Geist der Alten, das Studium auch der antiken Philosophie aus den Quellen rief eine neue, der bisherigen Geistesrichtung durchaus entgegengesetzte Anschauungsweise hervor, als deren Grundzug das Streben nach Lostrennung der Vernunfterkenntniß von den Glaubenslehren der Kirche sich kundgab. Der Einfluß dieser neuen Anschauungsweise führte in Verbindung mit praktisch-religiösen Motiven die Reformation herbei, die selbst wieder ein weiterer wichtiger Faktor der Bewegung ward. Als drittes treibendes Element von tiefeingreifender Wirkung endlich kam die Entwicklung der Naturwissenschaften hinzu. Hatte die Scholastik, nur dem Ueberirdischen zugewandt, die Sinnenwelt, die Natur als ein Nichtiges gänzlich hinter das Geistige zurücktreten lassen, so ward jetzt gerade das dem äußern Auge zunächst sich darstellende, das Gebiet des Sinnlichen, die Körperwelt, eines der Hauptobjekte des forschenden Geistes. Unter Verwerfung der bisdahin auf diesem Gebiete im alleinigen Besitze der Herrschaft

gestandenen Autoritäten, wollte man die Natur aus ihrem eigenen Wesen heraus, durch eigenes Wissen, durch Erfahrung und Versuch kennen lernen. So sollte sie dem Menschengeiste unterthan werden nicht bloß zu theoretischem Besitze, sondern auch zu praktischem Gebrauche, zu Beförderung allgemeiner Wohlfahrt. Einer solchen Richtung lag aber die Gefahr nahe, über dem Besondern des Allgemeinen verlustig zu gehen, durch das Sichversenken in die Geheimnisse der Sinnenwelt das Reich des Geistes aus dem Auge zu verlieren, in theoretischer Hinsicht in Sensualismus, ja Materialismus, in praktischer Hinsicht in Eudämonismus hineinzugerathen.

Wissenschaftliche Erkenntniß der Natur war auch der leitende Gedanke Baco's, des Begründers der neuern Philosophie. Die Ursache des bisherigen Elendes der Wissenschaften findet er darin, daß sie sich von ihrer Wurzel, der Natur, losgerissen hätten. So seien sie unfruchtbar geworden, hätten nichts Neues zu gewinnen, nur bereits Gewonnenes in Schlußform zu fassen vermocht. Der Syllogismus, mit dem man sich bis jetzt ausschließlich abgegeben habe, bestehe aus Sätzen, die Sätze aus Worten, die Worte aber seien Bezeichnungen von Begriffen. Wenn aber diese letztern, wie es auch wirklich geschehen sei, nicht richtig aus den Dingen abgeleitet seien, so stürze das ganze Gebäude zusammen. Man müsse daher mit allen Voraussetzungen brechen, die Wissenschaft wieder ganz von vorn anfangen, nur von der Erfahrung ausgehen. Nur Erklärung der Natur, nicht Vorgreifen des Geistes dürfe fortan stattfinden. Nothwendigkeit der Erscheinungen müsse das Ziel sein, dem man sich aber nur Schritt für Schritt auf dem Wege der sorgfältigsten Induktion, nur durch alle widersprechenden Erscheinungen, alle negativen Instanzen hindurch nähern solle. Mit den Sinnwahrnehmungen müsse man beginnen, von da zu den untersten, dann zu den mittlern, endlich zu den höchsten, abstraktesten Gesetzen aufsteigen. Auf die mittlern Gesetze legt er das größte Gewicht, wogegen er der Erforschung der Endursachen wenig Werth beilegt. Damit der Sinn die Dinge richtig auffasse, müsse er durch das Experiment unterstützt werden, das über die Natur richten, selbst aber vom Sinne beurtheilt werden könne.

Die Hülfe des Verstandes will er in der Wissenschaft zwar nicht ganz entbehren, sucht ihn aber, indem er ihn mit der Phantasie verwechselt, auf eine möglichst enge Wirkungssphäre zu beschränken. Diese Betonung der Sinnwahrnehmung, der Erfahrung geht denn auch durch die von ihm gegebene Eintheilung der Wissenschaft hindurch. Die geoffenbarte Religion läßt er unangetastet, will aber Glauben und Wissenschaft gänzlich von einander getrennt wissen und eignet die Untersuchungen über die höchsten Dinge der Theologie zu. Aber auch in der Eintheilung der weltlichen Wissenschaft zeigt sich ein Bestreben, diejenigen Disciplinen, die dem Sinnlichen fern zu stehen scheinen, entweder von der Wissenschaft auszuschließen, oder an die Naturwissenschaft heranzuziehen. So tadelt er die mathematische Behandlung der Astronomie, der Musik, der Optik und faßt die Mathematik, wie auch die neu zu gestaltende Logik als bloße Anhängsel der Betrachtung der Natur, der Naturphilosophie, auf. So hat sich nach ihm die Psychologie nur mit der sinnlichen Seele zu beschäftigen, während die Untersuchungen über die vernünftige Seele, den Geist, in die Theologie gehören. So identificiert er in der Ethik das Gute so ziemlich mit dem Gemeinnützlichen. Gut sei, was uns nütze, böse, was uns schade. Doch müsse zwischen dem Guten für den Einzelnen und dem Guten für das Allgemeine unterschieden und das Letztere über das Erstere gestellt werden. So will er denn auch, daß die Wissenschaft vor Allem dem Leben Nutzen bringe und schätzt die antike Philosophie besonders deswegen gering, weil sie praktisch nicht genützt habe.

Hatte Baco, von seiner einseitigen Vorliebe für die Naturwissenschaft verführt, durch Betonung der Sinnwahrnehmung, der Erfahrung gegenüber dem Verstandeserkennen, gegenüber der Kraft des Geistes, durch Zurückdrängung der Zweckursachen hinter die Mittelursachen, durch Hervorhebung des Nutzens als des Zweckes der Wissenschaft, und durch eine diesem gemäße Eintheilung derselben einer sensualistischen Richtung die Bahn bezeichnet, so war es sein Landsmann, späterer Zeitgenosse und Bekannter, Thomas Hobbes (1588—1679), der zuerst auf diese Bahn trat und auf derselben bereits bis zum entschiedenen

Materialismus fortschritt. Mit ihm beginnt daher die Reihe der realistisch-materialistischen Philosophen neuerer Zeit. Zwar haben, wie wir sehen werden, verschiedenartige Bildungselemente, sowie die politischen Kämpfe seiner Zeit auf die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken bedeutenden Einfluß ausgeübt. Aber der durch alles hindurchgehende Grundzug ist doch die von Baco eingeleitete, empirisch-sensualistische Richtung.

Wie Baco hat er bei seinen wissenschaftlichen Untersuchungen den Nutzen für das menschliche Leben im Auge. Da findet er nun aber, daß Mathematik und Physik von viel geringerer Bedeutung seien als Moral und Politik, wenn man auch nur das Unheil in Betracht ziehe, das uns aus der Unkenntniß dieser beiden letztern Wissenschaften erwachse. Denn alles Unheil, das durch menschliche Thätigkeit vermieden werden könne, entspringe aus dem Kriege, vorzüglich aus dem Bürgerkriege. Die Ursache aber, daß diesem Unheil nicht gewehrt werde, liege nicht darin, daß die Menschen Neigung zu demselben trügen oder nicht wüßten, daß es ein Uebel sei, sondern daß ihnen die Ursachen der Kriege und des Friedens nicht bekannt seien, und daß es sehr wenige gebe, welche die wahre Regel des Lebens gelernt hätten. Die Kenntniß dieser Regel sei die Moral. Warum haben sie aber dieselbe nicht gelernt, als deshalb, weil sie bisanhin von Niemand nach einer klaren und richtigen Methode gelehrt worden sei? So wendet er sich denn mit seinen Untersuchungen vorzugsweise der *Politik* zu. Zwar dehnt er dieselben auch auf die übrigen Gebiete der Philosophie aus, da er seiner realistischen Grundrichtung gemäß Ethik und Politik mit der Physik in nahe Beziehung bringt, ja sie als Theile derselben bezeichnet. Aber die Politik ist doch der Hauptgegenstand seines wissenschaftlichen Forschens und daher ist dieser Zweig seiner Philosophie am sorgfältigsten und eigenthümlichsten von ihm ausgebildet worden. — Seine Absicht nun geht dahin, die Wissenschaft der Politik eben so streng zu begründen und durchzuführen, wie die Wissenschaft der Mathematik schon lange begründet und durchgeführt ist. Denn für die *mathematische Methode* hegt er hohe Verehrung als für die sicherste, welche, von jedermann verständlichen Grundsätzen, aus Schritt

für Schritt vorschreitend, die wichtigsten Folgerungen zu ihrem Ergebnisse habe. Aber sie sei bis jetzt noch nicht in ihrem weitesten Umfange angewandt worden. Mit dieser seiner Ansicht von der mathematischen Methode setzt sich Hobbes in entschiedenen Widerspruch zu Baco, der, wie oben erwähnt wurde, das Uebergreifen der Mathematik in mehrere Wissenschaften tadelte, ja in seiner Eintheilung der Wissenschaft die Mathematik als ein bloßes Anhängsel der Physik bezeichnet hatte. Nach Hobbes soll die Wissenschaft ein strenges, in einer Verkettung von Schlüssen durchzuführendes Ganzes bilden. So erst werde sie eine allgemeine Wissenschaft, welche alles Erkennbare umfassen und durch Vernunft und Schluß begreifen solle. Philosophie sei die durch richtigen Vernunftschluß erworbene Erkenntniß der Wirkungen oder Erscheinungen aus deren erfaßten Ursachen oder Entstehungen und hinwiederum der möglichen Entstehungen aus den erkannten Wirkungen. Dieser Wissenschaft gegenüber setzt er die von Baco so hoch gehaltene Erfahrung tief herab. Die Werke der Natur bloß anzuschauen und anzustaunen, wie ein Knabe seine Aufmerksamkeit mehr auf die schöne Außenseite eines Buches als auf den Inhalt desselben richte, sei nicht Sache eines Philosophen; so thäten aber die, welche beim Wahrnehmen von Erscheinungen nicht darüber nachdächten, durch welches Agens, durch welche Bewegung und auf welche Weise dieselben haben hervorgebracht werden können. Die Erfahrung gewähre uns nur Kenntniß der Thatsachen, nur Wiedererinnerung an die Folge der Erscheinungen, aber keinen allgemeinen Schluß. Die Wissenschaft dagegen solle nicht bei den Thatsachen stehen bleiben, sondern ihre Ursachen erforschen, was dieselben seien und welchem Subjekte sie inwohnten und auf welches Subjekt sie die Wirkung hinleiteten und in welcher Weise sie das vollbrächten. Offenbar will Hobbes in der Bezeichnung dieses Gegensatzes das Ideal der Philosophie, wie er es sich denkt, beschreiben.

Höchst auffallend ist seine Ansicht von der Bedeutung der *Vernunft* in der Wissenschaft. Unter Vernunft versteht er nur das Vermögen zu schließen. Die richtigen Grundsätze für das Schließen leitet er aber ohne Ausnahme aus Begriffserklärungen ab. Alle Axiome will er aus der Mathematik und der Philo-

sophie entfernt wissen, indem er behauptet, daß sie aus Begriffserklärungen bewiesen werden könnten. Die ersten Vordersätze seien nichts Anderes als Begriffserklärnngen oder Theile einer Begriffserklärung. Die Begriffserklärungen selbst aber, meint er, seien nur Namenserklärungen und die Namen hätten wir den Dingen willkürlich beigelegt. Die ersten Wahrheiten seien aus der Willkür derjenigen hervorgegangen, welche zuerst den Dingen Namen beigelegt oder die von andern festgesetzten Namen angenommen haben. Alle Wahrheit beruhe auf Uebereinkunft, wie in der Rede, so in den Gedanken; Ausdruck der Gedanken in der Sprache und Gedanken hiengen zusammen. Den Sätzen legten wir Wahrheit bei, wenn sie zwei Zeichen derselben Sache mit einander verbänden oder zwei Zeichen verschiedener Sachen von einander auszusagen uns verböten. So z. B. sei es wahr, daß der Mensch ein Thier sei, weil man für gut gefunden habe, derselben Sache jene beiden Namen beizulegen. Die Wahrheit bestehe nur in der Aussage, nicht in der Sache. So läuft das wissenschaftliche Denken auf ein Rechnen, ein Addieren oder Subtrahieren von Worten hinaus, welche zur Bezeichnung der Sachen dienen. Hiedurch unterschieden sich die Menschen von den unvernünftigen Thieren. Denn wir mögen diesen Letztern zwar auch wol Verstand und Denken zuschreiben; aber da sie ihr Denken nicht in willkürlichen Zeichen ausdrücken könnten, so komme ihnen keine Wissenschaft und keine Vernunft zu. So macht diese Ansicht die Wissenschaft zu einer Sache der Sprache und der Uebereinkunft und scheint keine angebornen Begriffe zugeben zu wollen. Wenn uns angeborne Begriffe beiwohnen sollten, meint Hobbes, so würden sie uns immer gegenwärtig sein, was von keinem unserer Begriffe gesagt werden könne. Dennoch redet Hobbes von der Vernunft auch als von etwas uns Angebornem. Er bezeichnet bei Auseinandersetzung seiner ethisch-politischen Ansichten die Vernunft als ein von Natur uns eingepflanztes göttliches Gesetz, schreibt ihr sogar die Erkenntniß des Zukünftigen zu, behauptet, daß es für alle Menschen nur Eine Vernunft gebe, ja gesteht sogar zu, daß zwar der einzelne Mensch ohne Uebereinkunft der Sprache keinen Beweis durch Worte würde führen

können, daß er aber doch fähig sein würde, die Wahrheit einzusehen und zu philosophieren.

Ein nicht minder auffallender Widerspruch zeigt sich in seinen Aeußerungen über die Wissenschaft im Allgemeinen. Wenn er das wissenschaftliche Denken auf willkürliche Namengebung zurückführt, so kann er sich der Wahrnehmung nicht entziehen, daß er dadurch die Wissenschaft zu einer Sache des Gedächtnisses, der Erinnerung an die einmal festgestellten Namen, also zu einer Sache der von ihm so gering geachteten Erfahrung macht. So äußert er denn auch wirklich, daß die Philosophie Klugheit im richtigen Definieren sei, welche durch die Erfahrung des Sprachgebrauchs gewonnen werde, spricht es sogar aus, daß alle Wissenschaft Erinnerung sei. Bei seiner in jener zuerst angeführten Ansicht vom wissenschaftlichen Denken sich kundgebenden nominalistischen Richtung spricht er sich, gleich nachdem von den Kategorien die Rede gewesen ist, aufs Nachdrücklichste dahin aus, daß man ja nicht glauben solle, mit diesen Unterscheidungen seien alle Verschiedenheiten und Arten der Dinge selbst erschöpft oder umspannt und läßt durchblicken, daß es bei der Untersuchung weniger auf die allgemeinen Kategorien als auf die Sachen ankomme. Er kann sich zwar nicht verhehlen, daß nach seiner Auffassung der Vernunft und der Wissenschaft aus der Beilegung der Namen keine Kenntniß der Sachen sich ergebe und meint daher, wir stiegen nicht in die Sachen hinein, sondern blieben in all unserm Denken bei uns. Aber er giebt doch zu, daß unsere Wissenschaft nicht bloß eine Kenntniß von Namen und Worten sei, sondern auch Vorstellungen, wenn auch nicht von Substanzen, uns gewähre.

Um uns solche auffallende Widersprüche in seiner Lehre über Vernunft und Wissenschaft begreiflich zu machen, müssen wir in seine Gedanken von der Entstehung unserer Erkenntnisse eingehen. In einen so schroffen Gegensatz zu Baco er hinsichtlich der Methode tritt, so unverbolen schließt er sich in Bezug auf den Ursprung unserer Erkenntniß an dessen Sensualismus an. Schon oben sahen wir seine Abneigung gegen die Annahme von angebornen Begriffen. Unumwunden spricht er es aus, daß der Ursprung aller Gedanken, das heißt aller Er-

scheinungen oder Vorstellungen Sinn genannt werde. Denn es gebe keine Vorstellung im Geiste, die nicht vorher ganz oder zum Theil in irgend einem Sinne entstanden wäre. Selbst die Erkenntniß aus Offenbarung erklärt er aus einem Sinn für das Uebernatürliche, welcher das empfindbare, sinnliche Wort Gottes (welches er von dem durch die Vernunft und von dem durch die Propheten verkündigten Worte Gottes unterscheidet) zu vernehmen im Stande sei. Wenn der Gegenstand, der den Eindruck auf unsere Sinne hervorgebracht hat, gegenwärtig ist, so nennen wir den Sinneneindruck Empfindung; wird das Objekt entfernt, die von ihm erregte Vorstellung aber bleibt, so nennen wir das Einbildung, Imagination. Wie wir sehen, daß im Meere die Bewegung, wenn der Wind aufhört, nicht sogleich ebenfalls aufhört, sondern fortdauert, so dauert auch in uns die Empfindung nach Entfernung des Gegenstandes fort, nur weniger klar als vorher und diese Abschwächung hat ihren Grund nicht darin, daß die Empfindung nach Entfernung des Gegenstandes an sich schwächer wird, sondern darin, daß alsdann (nach Entfernung des Gegenstandes) andere in uns vorhandene sinnliche Eindrücke hervortreten und die Empfindung, die eine Zeit lang die dominierende war, verdunkeln. Unsere Einbildungskraft ist also nur eine dunklere Empfindung. Wird dieselbe durch eine spätere Ursache wieder verstärkt, so entsteht die Wiedererinnerung, die Thätigkeit des Gedächtnisses. Hobbes will nicht allen Dingen Empfindung zugestehen. Allerdings seien alle Dinge für äußere Eindrücke empfänglich. Aber zum Empfinden gehöre eben mehr als dieses. Wir müßten uns dieser Eindrücke auch bewußt werden, die Empfindungen empfinden. Dieses geschehe durch das Gedächtniß. Wir wüßten von unserer frühern Empfindung nur durch eine folgende Empfindung, welche der frühern Empfindung sich noch bewußt sei. Eingedenk sein heiße nichts anderes als empfinden, daß man empfunden habe. Diese Annahme setzt voraus, daß die Sinneneindrücke nicht sogleich wieder ausgelöscht werden, sondern fortdauern. Zum Empfinden gehört aber auch das Beurtheilen unserer Empfindungen. Dieses entspringt erst aus dem Wechsel der Eindrücke, ohne welchen wir sie nicht unterscheiden und mit

einander vergleichen könnten. Da also Festhalten und Absondern der Eindrücke für das Empfinden nöthig sind, wir aber nicht behaupten dürfen, daß diese beiden Punkte bei allen Dingen vorkommen, welche äußere Eindrücke empfangen, so dürfen wir auch nicht annehmen, daß alle Dinge empfinden. Hieraus ergiebt sich nun auch, daß eine Folge von Vorstellungen, welche sich von einander unterscheiden und mit einander verbinden lassen, bei allen empfindenden Wesen vorkommen muß. Dieses fortwährende Entstehen von Vorstellungen sowol für Empfindende als für Denkende, sagt Hobbes, ist eben das, was man Gespräch des Geistes (Discurieren) zu nennen pflegt und was die Menschen mit den unvernünftigen Thieren gemein haben, sofern diesen wie den Menschen Empfindung zukommt. Denn der, welcher denkt, vergleicht die Vorstellungen d. h. er beachtet die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit zwischen ihnen, stellt das Aehnliche zusammen und scheidet das Unähnliche. In diesem, wie schon gesagt, auch den Thieren zukommenden Verstande findet ein Hervorrufen der einen Vorstellung durch eine andere statt, die als Erinnerung oder als Zeichen der erstern angesehen werden kann. Diese Folge der Vorstellungen kann jedoch in einer ordentlichen oder in einer unregelmäßigen Folge vor sich gehen. Das Letztere ist der Fall, wenn die Vorstellungen ohne ein vorgesetztes Ziel auf einander folgen, wie im Traum. Dann scheinen sie umherzuirren und keinerlei Bezug auf einander zu haben. Die regelmäßige Folge der Vorstellungen dagegen wird von irgend einem erwünschten und daher unser inneres Leben auf sich concentrierenden Ziele beherrscht. Von dem Wunsche nach Erreichung des Zieles geht der Gedanke eines Mittels aus, das wir früher einen dem gewünschten Ziele ähnlichen Erfolg hervorbringen sahen. Es folgt der Gedanke eines Mittels, um zu diesem Mittel zu gelangen und so fort, bis man zu irgend einem Anfange kommt, der in unserer Gewalt ist. Bei dieser regelmäßigen Aufeinanderfolge wird die ursprüngliche Folge der Empfindungen vorwärts oder rückwärts beobachtet, so daß wir das Frühere auf das Spätere, das Spätere auf das Frühere ohne Sprünge folgen lassen. Dieß ist, was wir Erfahrung nennen. Sie wohnt auch den unvernünftigen Thieren und

diesen zuweilen in höherm Grade als den Menschen bei. Aber ein sicherer Schluß läßt sich aus ihr nicht ziehen. Denn alle Zeichen, welche wir durch sie von der Folge früherer Empfindungen bewahren, lassen uns nur vermuthen, daß auch künftig eine ähnliche Folge sich ergeben werde. Es läßt sich erwarten, daß Tag und Nacht immer wiederkehren werden. Aber wir dürfen daraus doch nicht schließen, daß es immer so gewesen oder daß es immer so sein werde. Erfahrung giebt Klugheit, aber nicht Weisheit, nicht Wissenschaft.

Aber bei bloßer Vermuthung, bei bloßer Wahrscheinlichkeit kann Hobbes, der Verehrer der mathematischen Methode, nicht stehen bleiben. So sucht er denn auf einem andern Wege zur Gewißheit und Allgemeinheit zu gelangen. Um der Flüchtigkeit unserer Gedanken zu Hülfe zu kommen, setzen wir Kennzeichen (notae) fest, d. h. sinnwahrnehmbare, von uns nach Willkür hiezu gebrauchte Dinge, durch deren Sinn wir uns Gedanken in den Geist zurückrufen können, die den Gedanken ähnlich sind, um deren willen wir uns dieser Dinge bedient haben. Diese Kennzeichen will Hobbes von den ihnen allerdings ähnlichen Zeichen (signa) streng unterschieden wissen. Denn diese Letztern seien natürlichen Ursprungs und aus der häufigen Erfahrung entnommen (wie z. B. daß eine dichte Wolke ein Zeichen nachfolgenden Regens und hinwieder Regen ein Zeichen einer vorher erschienenen Wolke sei), daher nicht in unserer Gewalt. Die Kennzeichen aber, vorzugsweise Namen genannt, seien willkürlich, ganz in unserer Gewalt und daher könnten wir mit ihrer Hülfe auch unsere Vorstellungen in unsere Gewalt bringen. Denn wir vermöchten durch den Namen jeden Augenblick die mit ihm verknüpfte Vorstellung in uns hervorzurufen. Auf diesem Wege gewönnen wir auch ewige Wahrheiten. Denn wenn wir einmal beschlossen hätten, daß dieser bestimmte Name diese bestimmte Bedeutung haben solle, so werde er sie in alle Ewigkeit behalten, wenn auch die durch ihn bezeichnete Sache gar nicht vorhanden sein sollte. Auch allgemeine Wahrheiten, welche für alle Fälle gälten, vermöchten wir so zu gewinnen, weil die Worte, welche wir einmal für alle in einer bestimmten Bedeutung festgesetzt hätten, eine unendliche Bedeutung hätten.

Ohne die Feststellung und den Gebrauch der Worte müßten wir jeden einzelnen Fall, der uns aufstieße, besonders untersuchen und würden daher, bei der Schwäche des Gedächtnisses nie einen Schritt weiter kommen, geschweige denn zu ewigen und allgemeinen Wahrheiten gelangen. Weil aber z. B. einmal beschlossen worden sei, daß die drei Winkel eines Dreiecks zusammengenommen zwei rechten gleich sein sollten, so werde dieß ewig eine Wahrheit bleiben, auch wenn kein Winkel in der Welt existierte und eine für alle Fälle geltende Wahrheit, so daß wir nicht jedes Dreieck, das wir zu Gesicht bekämen, besonders untersuchen müßten. Bei dieser Aufstellung ewiger und allgemeiner Wahrheiten bleiben die Sachen ganz außer Spiel. Die Gemeinnamen sind nach Hobbes nicht etwa Namen, die sich auf Sachen beziehen, sondern nur „Namen von Namen". Es handelt sich nur um Namen, durch welche wir andere Namen zusammenfassen und welche wir alsdann von diesen Namen allgemein aussagen können. Es giebt nichts Allgemeines außer Namen. Nur individuelle Dinge im strengsten Sinne des Wortes will Hobbes als das Wahre in der Welt anerkannt wissen. So erklärt er denn auch ausdrücklich, daß man kein besonderes Vermögen unserer Seele für die Erkenntniß des Allgemeinen anzunehmen brauche, sondern daß unter dem mit der Sprache verbundenen Verstande im engern Sinne, der nur dem Menschen zukomme, nur dasjenige Vermögen der Einbildungskraft zu verstehen sei, durch welches wir uns die Bedeutung der Namen merkten. Auf diese Weise erklärt sich ihm, wie die Menschen zu einer allgemeinen Wissenschaft gelangen können, unter der Voraussetzung, daß sie zu einer Uebereinkunft über die Bedeutung der Namen kommen. Wie eine solche Uebereinkunft zu Stande kommen könne, sagt er freilich nicht.

Bei dieser Erklärung der Wissenschaft gelangen wir aber nie zu den Sachen, sondern bleiben innerhalb der Namen stehen. Hobbes nimmt daher noch zu einer andern Voraussetzung seine Zuflucht. Er geht auf eine Untersuchung der Empfindung als Grundlage aller Erkenntniß ein. Er bemerkt dabei, daß, während die erste Philosophie, die Mathematik und die mathematische Mechanik von der Entstehung ausgiengen und aus ihr

die Folgerungen oder Wirkungen zögen, die Physik von den Wirkungen ausgehe und aus ihnen die mögliche Entstehung oder die möglichen Ursachen ableite. In jenen Wissenschaften hätten wir es mit den Namen und Definitionen zu thun, die wir selbst machten und mit ihren untrüglichen Folgerungen, in der Physik aber mit den nicht in unserer Gewalt befindlichen Phänomenen oder Wirkungen der Natur. Daher könnten wir in der Physik unsere Grundprinzipien nicht in allgemeiner Weise aufstellen, sondern sie nur als etwas betrachten, das im Besondern vorkomme oder in seiner Einzelheit vom Schöpfer der Welt hervorgebracht worden sei. Daher könnten wir in der Erklärung der Physik nur Mögliches und Wahrscheinliches, aber nicht Nothwendiges aufstellen. Das ursprüngliche Phänomen, von dem alle natürliche Erkenntniß ausgehen müsse, sei nun die Empfindung. Bei dieser Untersuchung müßten wir zuerst beachten, daß unsere Vorstellungen nicht immer dieselben blieben, sondern von Zeit zu Zeit neue entstünden und die alten verschwänden, je nachdem die Sinneswerkzeuge sich auf den einen oder den andern Gegenstand richteten. Sie würden also erzeugt und vergiengen, woraus uns klar werde, daß die Empfindung und also auch das aus ihr hervorgehende Denken eine Veränderung des empfindenden Körpers sei. Hierauf beruht nun Hobbes materialistische Lehre, daß alles körperlich sei, was wir in oder außer uns erkennen könnten. Subjekt der Philosophie sei der einer Veränderung unterworfene Körper. Jede Wissenschaft habe den Körper zu ihrem Gegenstande. Es sei ein Irrthum der Philosophen, das Abstrakte für sich, den Gedanken ohne den denkenden Körper denken zu wollen. Wir könnten den Gedanken nicht von der denkenden Materie trennen. Der Geist sei nichts als eine Bewegung in gewissen Theilen des organischen Körpers. — Diese Ansicht sucht Hobbes durch physische Voraussetzungen und Erklärungen zu begründen. Nichts nehme seinen Anfang in sich, sondern von einer unmittelbaren Ursache außer ihm. So könne auch ein Körper nur durch einen andern Körper zur Bewegung oder zur Ruhe gebracht werden und zwar müsse der letztere mit dem erstern unmittelbar im Raume in stätiger Verbindung stehen. Da aber keine Ursache

etwas mittheilen könne, das ihr nicht selbst beiwohne, jede Ursache aber nur in Bewegung wirke, so könne sie auch nur Bewegung hervorbringen. So werde alles in Bewegung und jede Bewegung laufe auf Veränderungen der Theile des Körpers hinaus. Die Empfindung nun werde hervorgerufen durch die Bewegung oder den Druck eines Körpers auf unsere Sinnesorgane, welcher Druck sich sodann durch die Nerven zum Gehirn und von da zum Herzen fortpflanze, von Letzterm aus aber eine Gegenwirkung erhalte durch eine von innen nach außen gehende Bewegung, welche, wenn sie eine Zeit lang gedauert habe, ein Bild des äußern Gegenstandes entwerfe. — Alles in unserer sinnlichen Vorstellungsweise, meint Hobbes, stelle nur Bewegungen dar. Daher will er alles aus Bewegung erklären und die Philosophie ist ihm Erkenntniß der bewirkten und der bewirkenden Bewegungen in ihrem Zusammenhang. Nur eine Kette von Bewegungen können wir erkennen. Daher sind die sinnlichen Eigenschaften der Körper außer uns in Wirklichkeit nur Erscheinungen, welche auf Bewegungen unsers Innern beruhen und hervorgebracht worden sind durch andere Bewegungen des Aeußern. Alle Verschiedenheit der Körper besteht nur in Verschiedenheit der Bewegungen ihrer innern Theile. Alles, was wir vorstellen, läuft auf Erscheinungen d. h. Bewegungen hinaus. Er spricht sich auch ganz im Allgemeinen aus, daß Bewegung die einzige Ursache sei und daß sie in der Empfindung, als im Urphänomen, unmittelbar von uns erkannt werde, hält aber dabei doch fest, daß alle Bewegungen, welche wir in unserer Empfindung hätten, nur in uns gefunden würden. — Von dieser Subjektivität unserer Vorstellungen ausgehend setzt er den Fall, daß alle Dinge außer dem denkenden Menschen vernichtet würden. Dann würden doch die Bewegungen seiner Gedanken bleiben. Diese müßte er aus sich herausstellen, weil er wüßte, daß die Bewegungen in ihm nicht von der Kraft seines Geistes abhiengen; dann müßte er sie sich aber im Raume vorstellen, da der Raum nichts anderes sei als die Vorstellung einer Sache, die existiere, sofern sie existiere. Also seien Bewegung und Größe die allgemeinsten Phänomene und es scheint ihm hiedurch seine materialistische Ansicht gerechtfertigt, daß

wir alle Erscheinungen als Erscheinungen, welche an Körpern vorkommen, zu denken haben. Zu demselben Resultate gelangt er auch von dem Satze aus, daß wir jedem Accidens eine Substanz beilegen müssen. Solche Substanzen seien aber die Dinge, die wir uns außer uns im Raume, also körperlich, denken müßten. Jedes Accidens ist daher nur die Weise eines Körpers und ebenso ist jede Ursache, d. h. jede Bewegung nur als Accidens eines Körpers zu betrachten. Hierauf beruht die Form aller unserer Aussagen. In jedem Satze setzen wir unter dem einen Namen die concrete Sache und legen ihr unter dem andern Namen ihr Accidens bei. Das Concrete, die Substanz, die Materie oder der Körper bleibt unverändert, kann weder vermehrt noch vermindert werden. Nur die Accidenzen oder Bewegungen gehen von dem einen auf den andern Körper über, indem der bewegende Körper seine Bewegung auf den Bewegten überträgt. So ergiebt sich in der Welt eine zusammenhängende Kette von Bewegungen, aus welcher alles erklärt werden muß. Daher ist alles in der Welt nothwendig und wir nennen etwas nur darum zufällig, weil wir seine nothwendige Ursache nicht erkennen und die Ursache, von der alles abhängt, ist die Summe oder das Aggregat aller Accidenzen, welche sowol im thätigen als im leidenden Körper liegen und welche zu der vorgesetzten Wirkung zusammenkommen. — Dieser materialistischen Lehre gemäß ist denn auch der Mensch als eine Art Maschine, als ein künstlich zusammengesetztes, lebendiges Wesen zu fassen, in welcher das Herz eine Springfeder, die Nerven die Bänder, die Gelenke Räder vertreten. In dieser Maschine hat der Geist als bewegende Kraft seine Stelle, aber auch nur durch äußere Erscheinungen seine bewegende Kraft erhalten. Geist ist nichts anderes als ein natürlicher Körper von solcher Feinheit, daß er nicht auf die Sinne wirkt. — Selbst Gott haben wir nicht als unkörperlich anzusehen. Von ihm können wir wenig sagen, weil er unendlich und unbegreiflich ist. Doch haben wir anzuerkennen, daß er ist und außer uns ist; dieß schließt seine Körperlichkeit in sich.

Ungeachtet dieses seines entschiedenen Materialismus dringt Hobbes nicht tief in die Untersuchung der Körperwelt, in die Physik ein, von jener oben im Anfange der Darstellung seiner materialistischen Lehre erwähnten Ansicht ausgehend, daß man in der Physik nur zur Wahrscheinlichkeit, nicht zur Nothwendigkeit gelangen könne, weil man es hier nur mit den uns durch die Sinne erkennbaren Erscheinungen oder Wirkungen der Natur zu thun habe, die nicht in unserer Gewalt seien, wie die Namen und willkürlichen Definitionen, von denen man in der ersten Philosophie und in der Mathematik ausgehe. Nur so viel sei gewiß, daß alle Erscheinung auf Bewegung der Körper zurückgeführt werden müsse; alles andere beruhe auf mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermuthungen.

Wenn wir hier innehalten und auf die im Bisherigen entwickelten Gedanken unsers Philosophen zurückschauen, so zeigt sich uns beim ersten Blicke eine Reihe von Widersprüchen. Hobbes bezeugt die höchste Verehrung für die mathematische Methode, bezeichnet als sein Unternehmen die Inthronisierung derselben auch auf dem ethischen Gebiete, redet verächtlich von der Erfahrung. Anderseits aber bekennt er sich ohne Rückhalt zu der von Baco eingeleiteten sensualistischen Ansicht über den Ursprung unserer Erkenntniß, will alles Erkennen auf die Sinnwahrnehmung reducieren, auf die Erfahrung gründen. Dann zieht er sich auf die Willkür unsers Geistes zurück, will durch Namengebung und Rechnen mit Namen ewige und allgemeine Wahrheiten erkennen. Aber bald wendet er sich von den Namen wieder zu den Sachen und geht bis zur Verkörperung des Geistigsten fort, obgleich er es ausspricht, daß man auf den Spuren der Naturphänomene nur bis zur Wahrscheinlichkeit zu gelangen vermöge. Bei Beurtheilung dieser verschiedenartigen, so seltsam sich verschlingenden Standpunkte müssen, wie schon oben bei der allgemeinen Charakterisierung der hobbesischen Philosophie bemerkt ward, die Elemente seiner Bildung und die Einflüsse seiner Zeit in Betracht gezogen werden. Der Richtung folgend, welche die wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeit beherrschte, heftete sich sein Blick auf die Natur. Sie wollte er erkennen und zwar rein aus ihr selbst heraus, ohne

Einwirkung subjektiver, von unserm Ich ausgehender Faktoren. Da verkannte er, wie sein Landsmann und Gesinnungsgenosse Lokke, den Entwicklungsgang unsers Geisteslebens und verwarf die angebornen Begriffe gänzlich, weil er sie nicht jederzeit in gleichem Maße zu Tage treten sah. Er will das aprioriſche Element aus unserm Erkennen verbannen und sucht es durch eine sinnliche Empfindung höherer Art zu ersetzen. Aber wie hoch er auch die Bedeutung des „Empfindens, daß man empfunden habe", für unsere Erkenntniß und unser praktisches Handeln anschlagen mochte, so konnte er sich doch nicht verhehlen, daß auf diesem Wege keine feststehende Wahrheit, keine Gewißheit zu erlangen sei. Spricht er es doch einmal von der uns aus den Sinnen erwachsenden natürlichen Wissenschaft aus, sie sei nur ein Tumult unsers Geistes, der von den äußern, unsern Sinn drückenden Gegenständen uns erregt werde. Mit bloßer Wahrscheinlichkeit konnte er sich aber nicht begnügen. An der Hand des Euklid hatte er sich in das Studium der Mathematik versenkt und an dem bündigen Zusammenhange dieser Wissenschaft das größte Vergnügen gefunden. Dieß erzeugte in ihm eine Vorliebe für die mathematische Methode, ja den Gedanken, durch sie andern Wissenschaften eine ebenso feste Grundlage zu geben, als die Mathematik bereits besaß. Wenn er sich daher auch der sensualistischen Richtung hingab, so vermochte er die mathematische Methode des Beweises von allgemeinen Grundsätzen, aus doch nicht aufzugeben. Daher geht er auf die Lehre der Nominalisten zurück, mit der er auf der Universität bekannt geworden war. Er läßt die Sachen als bloße Individuen, aus denen nichts Allgemeines erschlossen werden könne, gänzlich bei Seite, unterscheidet Zeichen und Namen und leitet aus der willkürlichen Festsetzung der Letztern eine Kenntniß vom Allgemeinen ab. Dabei greift seine mathematische Methode ein. Das mathematische Verfahren wird zum Verfahren der Vernunft überhaupt erhoben, das Denken zu einem bloßen Rechnen mit Namen herabgesetzt, die ihre allgemeine Bedeutung von einer willkürlichen Uebereinkunft der Menschen empfangen sollen, einer Uebereinkunft, deren Möglichkeit Hobbes nachzuweisen nicht im Stande ist. Dennoch

glaubt er so zu ewigen und allgemeinen Wahrheiten gelangen zu können. Aber bei allem Vertrauen auf seine mathematische Methode kann er doch der Wahrnehmung sich nicht entziehen, daß man so von den Sachen ewig würde geschieden bleiben und nichts von ihrer Natur zu erkennen vermöchte. So geht er denn wieder zur Empfindung zurück. Hier muß er nun zwar zugeben, daß wir durch unsere Empfindungen nur zur Erkenntniß von Erscheinungen in uns gelangen. Er spricht es aus, daß wir in der Erforschung der Natur nicht von allgemeinen Prinzipien ausgehen und daher auch nur eine geringe Erkenntniß von derselben haben könnten. Ja er bleibt sich des nominalistischen Grundsatzes bewußt, daß die Vernunft nichts von der Natur der Sachen, sondern nur etwas von ihren Namen erschließen könne. Dieß hindert ihn jedoch nicht, von physischen Grundsätzen und Behauptungen aus, die offenbar mehr als bloße Namenerklärungen sein wollen, die Erscheinungen in unserm Innern in Veränderungen des Körpers umzusetzen und von da aus weiter zu seinem Materialismus fortzugehen, auf den ihn die einseitige Richtung der Zeit auf die Natur als auf das vermeintlich allein Reale und objektive Wahrheit Enthaltende hinleitete. Alles erscheint ihm nun in einer unübersehbaren Verkettung von Bewegungen der Körper. Im Zusammenhange der Erscheinungen scheint ihm keine Thätigkeit zu entstehen, zu welcher nicht die ganze Kette der Bewegungen oder die ganze Natur mitwirkte. Alles, auch das Leben der Vernunft, das sich doch den Gesetzen der Natur zu entziehen scheint, wird dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen. Alles wird in Körperlichkeit und räumliche Bewegung umgesetzt. Der Geist im wahren Sinne des Wortes verschwindet aus der Welt. Der Organismus wird zum Mechanismus. In diesen weitgehenden materialistischen Folgerungen läßt er sich nicht stören durch seine eigene frühere Behauptung von der Unsicherheit der physischen Erkenntniß, obwol dieses Bedenken anderseits stark genug ist, um ihn von einem tiefern Eingehen in die Untersuchung der Körperwelt zurückzuhalten. Hobbes' Gedankengang veranschaulicht uns die Schwäche des sensualistischen Standpunktes. Er läugnet die angebornen Begriffe. Aber da ihm die sinnliche

Empfindung keine Gewißheit zu bieten vermag, so sucht er dieselbe in willkürlich von uns festgestellten Begriffen oder Worten. Aber auch auf diesem Wege vermag er zu keiner objektiven Erkenntniß zu gelangen; so wirft er sich denn dem Materialismus in die Arme, der freilich mit dem Sensualismus in naher Verwandtschaft steht. So treten in der Entwicklung seiner Lehre mehrere, von einander verschiedene Gesichtspunkte auf, die er unvermittelt nebeneinander stehen läßt. Daher die seltsamen Widersprüche in seinen philosophischen Gedanken. Er sucht nun seine Stärke in einer gewissen hartnäckigen Folgerichtigkeit seiner Schlüsse, einer Folgerichtigkeit, welche eben nur da ihre Schwäche verräth, wo von den verschiedenen Ausgangspunkten aus entgegengesetzte Ergebnisse hervortreten wollen. Er schrickt nicht zurück auch vor den paradoresten, mit dem gewöhnlichen Bewußtsein im auffallendsten Widerspruche stehenden Konsequenzen. So war er der Erste, der den materialistischen Vorstellungen ihren Lauf ohne alle Beschränkung ließ und sie zugleich bereits bis zu ihren äußersten Folgerungen fortführte. Er ist schon entschiedener Materialist und hat so das bereits ausgesprochen, zu dem später die an Lokke sich anschließende realistische Richtung Schritt vor Schritt in allmäliger Entwicklung ihrer Lehre gelangte. Die verschiedenen Ausgangspunkte der Lehre werden uns in ihren praktischen Konsequenzen in den ethisch-politischen Untersuchungen, dem ausgeführtesten und wichtigsten Theil der hobbesischen Philosophie, aufs Unverkennbarste entgegentreten.

Wenn Hobbes, wie wir sahen, alles in unserm Geiste Vorhandene dem Sinne entstammen läßt und unser Denken zu einer sinnlichen Empfindung höherer Art herabsetzt, wenn er sodann in Allem nur eine zusammenhängende Kette von Bewegungen der Körper erkennen will und, wie Alles, so auch die Bewegungen unsers Innern, unsere Empfindung, unser Denken dem Gesetze der Nothwendigkeit unterwirft, so können wir nichts Anderes erwarten, als daß diese Prinzipien den entscheidendsten Einfluß auf seine praktische Philosophie ausüben, daß sein Sensualismus und sein materialistischer Determinismus auch in seinen ethischen Lehren nachwirken, daß in seiner Moral der freie Wille keine Stätte finden werde. Und so verhält es

sich denn auch in der That. Hobbes unterscheidet zwar zwei Arten der Bewegungen in den Thieren. Die eine sei die bei der Geburt beginnende und ohne Unterbruch durch das ganze Leben fortdauernde Lebensbewegung. Zu dieser gehörten die Bewegung des Blutes, des Athemholens, der Ernährung, der Verdauung u. dgl. Diese Bewegungen bedürften der Hülfe der Phantasie nicht. Bewegungen der andern Art dagegen dächten wir vorher im Geiste. Diese Art von Bewegung werde thierische oder freiwillige genannt. Zu ihr gehörten Gehen, Reden und Bewegung der Glieder. Allein gleich darauf macht er bemerklich, daß die Phantasie, auf welche er all unser Gedankenleben zurückführt nichts Anderes sei als das Ueberbleibsel der Empfindung d. h. der im Innern unsers Körpers durch äußere Objekte bewirkten Bewegung. Diese Phantasie aber sei der Ursprung aller freiwilligen Bewegungen, da diese freiwilligen Bewegungen stets von einem vorausgehenden Gedanken, dem Wohin? In welcher Weise? und Was? abhiengen. Also haben diese sogenannt freiwilligen Bewegungen unsers Innern doch denselben Ursprung wie die Lebensbewegungen, nämlich von äußern Objekten herkommende Bewegungen. Zwar läugnen einige, sagt Hobbes, daß da eine Bewegung sei, wo die bewegte Sache unsichtbar, oder der Raum, in dem sie bewegt werde, seiner Kleinheit wegen nicht sinnlich wahrnehmbar sei. Allein das hindert nicht, daß es solche innere Bewegungen giebt. Denn wie klein auch der Raum sein mag, so wird doch das, was durch einen größern Raum bewegt wird, von dem jener kleine Raum ein Theil ist, auch durch den Letztern mit Nothwendigkeit bewegt werden. Diese kleinen, innerhalb des menschlichen Körpers befindlichen Anfänge der Bewegung werden, bevor sie im Gehen, Reden und andern sichtbaren Handlungen sich zeigen, Strebungen (conatus) genannt. Geht ein solches Streben nach seiner Ursache hin, so heißt es Begehren, ist es dagegen ein Zurückweichen von irgend einer Sache, so heißt es Verabscheuen. Diese beiden Strebungen entspringen aus den Empfindungen des Angenehmen und des Unangenehmen. Die Letztern werden erzeugt durch eine von äußern Gegenständen erregte, vom äußersten Theile des Organs zum Herzen, dem

Ursprunge des Lebens, sich fortpflanzende und daher die Lebensbewegung (m. s. ob.) verändernde Bewegung, erscheinen daher (wie umgekehrt die Vorstellungen wegen des Strebens nach außen als außerhalb befindlich [S. 16. 17]) als im Innern befindlich und unterscheiden sich dadurch von einander, daß der angenehme Eindruck die Lebensbewegung fördert, der unangenehme Eindruck sie hemmt. Die Erinnerung an das Angenehme zieht natürlicher Weise das Streben nach demselben, das Begehren, die Erinnerung an das Unangenehme das Streben von demselben weg, das Verabscheuen, nach sich. Lust und Begehren, Unlust und Verabscheuen unterscheiden sich also nur wie Gegenwärtiges und Zukünftiges und die Ursachen der Lust und Unlust, nämlich die äußern Gegenstände der Sinnwahrnehmung, sind auch die Ursachen des Begehrens und Verabscheuens. Von Begehren und Verabscheuen leitet sodann Hobbes die verschiedenen Affekte unserer Seele ab, die nur verschiedenartige Abschattungen jener beiden Strebungen sind, je nach den verschiedenartigen Rücksichten, in welchen sie betrachtet werden. Es kommt aber oft vor, daß in Beziehung auf dieselbe Sache bald Begehren, bald Verabscheuen, bald Hoffnung, bald Furcht in uns auftauchen und die möglichen guten und schlimmen Folgen des Thuns und des Unterlassens abwechselnd in unsere Seele treten. Dann entsteht jene Reihe von sich gegenseitig abwägenden innern Bewegungen, welche man *Ueberlegung* nennt und welche so lange dauert, bis die Sache vollführt oder aber verworfen ist. Begehren und Fliehen heißen, wenn keine Ueberlegung vorhergeht, einfach Begehren und Fliehen. Ist aber eine Ueberlegung vorhergegangen, dann heißt der letzte Akt in derselben, wenn er ein Begehren ist, Wollen, wenn er ein Fliehen ist, Nichtwollen, so daß dieselbe Sache nur nach verschiedener Betrachtungsweise (nämlich ob vor oder nach einer Ueberlegung) bald Begehren, bald *Wille* genannt wird. Gewöhnlich glaubt man nun, so lange die Ueberlegung ihr Ende noch nicht erreicht habe, seien wir frei oder hätten die Wahl zu entgegengesetzten Entschlüssen. Dieß ist aber ein großer Irrthum. Denn die sich gegenseitig abwägenden innern Bewegungen, die Begehrungen und Verabscheuungen, welche jene Kette der Ueberlegung bilden,

haben ja ihren Ursprung in Bewegungen, welche von äußern Objekten ausgehen. Also ist weder das Auftauchen, die Aufeinanderfolge dieser Begehrungen und Verabscheuungen, noch ihr gegenseitiges Sichabwägen in unserer Gewalt. Wir haben nicht die Freiheit, etwas zu wollen oder nicht zu wollen; wir haben nur die Freiheit, etwas zu thun oder nicht zu thun. Und auch diese Freiheit ist nicht eine Freiheit von Nothwendigkeit; denn jede Handlung ist der nothwendige Erfolg aus der Summe der mitwirkenden Ursachen, welche in den frühern, die jetzige Bewegung hervorbringenden Bewegungen liegt; dem allgemeinen Gesetze der Nothwendigkeit, der Verkettung der Bewegungen, welche die Ursache der Ursachen, der göttliche Wille, in die Natur gelegt hat, können wir uns nicht entziehen. Die Freiheit ist nur die Abwesenheit äußerer Hindernisse, äußerer Gegenwirkungen, welche die Ursache abhalten würden, ihrer Natur nach zu wirken. Wir sind frei in dem Sinne, in dem wir vom Wasser, das in einem Kanale ohne Hindernisse abläuft, sagen, daß es frei ablaufe, wonach also dem Menschen nicht mehr Freiheit zukommt, als dem unvernünftigen Thier, ja als der unbelebten Natur.

Hobbes geht daher in seiner Moral von den natürlichen Begehrungen und Verabscheuungen aus. Zunächst wünscht jeder die Erhaltung seiner selbst. Denn von Natur wünschen alle, daß sie sich wohlbefänden. Um aber dieses Wohlbefindens fähig zu sein, wünscht man Leben, Gesundheit und für beides möglichste Sicherheit für die Zukunft. Das erste aller Uebel aber ist der Tod. Alles, was wir begehren, nennen wir *gut*, Alles, was wir verabscheuen, *böse*. Da aber die Einen dieses, die Andern jenes begehren und verabscheuen, so giebt es Vieles, das den Einen ein Gutes, den Andern aber ein Böses ist. Gut und böse sind daher keine absoluten, sondern nur relative, den Begehrenden und Verabscheuenden correlate Begriffe. Sie sind nicht von der Natur der Dinge selbst abgeleitet, sondern nur von der Natur der redenden Person, welche sie so benennt. Diese Namengebung richtet sich nach Zeit und Umständen. Alles wird nur nach dem Nutzen geschätzt, den es gewährt; so sind Reichthum, Freundschaft, Wissenschaft, so ist selbst Weisheit nur deßwegen gut, weil durch sie Nutzen gewonnen wird. Ein

höchstes Gut, oder wie man sagt, eine höchste Glückseligkeit, ein äußerstes Ende alles Guten, wird im gegenwärtigen Leben nicht gefunden. Denn wenn man ans äußerste Ende alles Guten gelangt wäre, so würde man nichts mehr wünschen, nichts mehr begehren und es würde daher nicht nur für den Menschen nichts Gutes mehr geben, sondern er würde nicht einmal mehr empfinden. Denn jede Empfindung ist mit einem gewissen Begehren oder Verabscheuen verbunden und Nichtempfinden ist Nichtleben. Das größte Gut ist der am Wenigsten gehinderte Fortschritt zu immer entferntern Zielen. Der Genuß des Begehrten selbst ist ein Begehren, weil eine Bewegung. Das Leben ist eine stäte Bewegung, die, wenn sie nicht in gerader Richtung fortschreiten kann, sich in eine Zirkelbewegung verwandelt. Unser Leben ist daher nicht auf Genuß der Gegenwart, sondern auf Genuß der Zukunft gerichtet, weil nur in der ungehemmten Bewegung des Lebens Genuß liegt und das Begehren immer nur auf etwas Zukünftiges gehen kann. Von jener unvernünftigen Begierde, die dem zukünftigen Guten das gegenwärtige Gute vorzieht, obgleich mit ihm ein zukünftiges Uebel zusammenhängt, sollen wir uns zu befreien suchen, daher Hobbes Mäßigkeit empfiehlt. Auch giebt er den Genüssen des Geistes bei weitem den Vorzug vor den grobsinnlichen Genüssen. -- Sein die Individuen isolierender Nominalismus treibt ihn folgerichtig zu einer selbstsüchtigen Moral. Aber seine Annahme einer allgemeinen Verkettung der Bewegungen erlaubt ihm nicht, in dieser Richtung bis zu den äußersten Konsequenzen fortzugehen. Wenn die Güter mit einander verglichen werden, sagt er, so ist (wenn das Uebrige sich gleich verhält) dasjenige Gut von größerer Bedeutung, an dem eine größere Zahl von Individuen Theil hat. Er redet daher doch von gewissen allgemeinen sittlichen Gesetzen, die von Natur d. h. durch die uns beiwohnende Vernunft in uns lägen und nach welchen wir uns richten sollten. So sei es ein Gebot der Natur d. h. der Vernunft, von niemand eine Wohlthat anzunehmen ohne den Willen, sie ihm zu vergelten; sonst gäbe es kein Vertrauen und keine wechselseitige Hülfsleistung. Jedem, der uns für Vergangenes

um Verzeihung bittet, sollen wir dieselbe gewähren, wenn wir Bürgschaft für die Zukunft erlangt hätten. Zuweilen richten doch die Leidenschaften, die der natürlichen Vernunfterkenntniß hindernd in den Weg träten, dann sollte man sich nur in die Lage dessen versetzen, mit dem man zu thun habe und man würde sogleich wissen, was man zu thun hätte, man würde zu der Einsicht kommen, daß man keinem thun sollte, was man nicht selbst von andern dulden möchte. Man solle sich durch Nüchternheit die Fähigkeit des richtigen Schließens bewahren, ohne welche man die Naturgesetze, die nichts als Gebote der richtigen Vernunft seien, nicht beobachten könne. Es wird ein Gesetz der Liebe (caritas) erwähnt. — Aber für die Anerkennung und Beobachtung dieser Gesetze der natürlichen Vernunft findet Hobbes keine Garantie in der Natur der einzelnen Menschen. Zwar können deren durch das Temperament, die Erfahrung, die äußern Verhältnisse u. s. f. gegebene Anlagen durch Angewöhnung sich so befestigen, daß sie ohne Sträuben des Verstandes ihre Handlungen hervorbringen, daß sie zu Sitten werden. Weil aber nicht für alle dasselbe gut und dasselbe böse ist so geschieht es, daß dieselben Sitten von den Einen gelobt, von den Andern getadelt, von den Einen gute, von den Andern schlechte Sitten, von den Einen Tugenden, von den Andern Laster genannt zu werden pflegen. Wie man sagt: „So viel Köpfe, so viel Meinungen", so kann man auch sagen: „So viel Menschen, so viel verschiedene Regeln über Tugenden und Laster". Kurz, Hobbes erwartet vom Standpunkte des einzelnen Menschen aus keine Feststellung des „Sprachgebrauchs" über Gutes und Böses. Wohnen uns auch allgemeine Vernunftgesetze inne, nach denen wir Recht und Unrecht, Gutes und Böses beurtheilen können, so sind doch die meisten Menschen, wegen der verkehrten Begierde nach dem gegenwärtigen Vortheil, sehr wenig geeignet, sie zu beobachten. Wenn etwa Einige, bescheidener als die Uebrigen, jene Billigkeit und Gefälligkeit, welche die Vernunft gebietet, ausüben würden, ohne daß die Andern dasselbe thäten, so würden sie nichts weniger als vernünftig handeln. Denn sie bereiteten sich nicht Frieden, sondern gewissen und beschleu-

nigten Untergang und würden den Gewissenlosen zur Beute. Es ist daher nicht anzunehmen, daß die Menschen von Natur, d. h. durch die Vernunft verpflichtet seien, jene Gesetze zu beobachten, so lange sie nicht von den Andern beobachtet werden. Sie verpflichten uns immer auf dem innern Gerichtsplatze, d. h. in unserm Gewissen, aber nicht immer auf dem äußern, sondern auf diesem nur dann, wann unsere Sicherheit dadurch nicht gefährdet wird. — Hier tritt nun aber wieder jenes Schwanken, jene Zweideutigkeit hinsichtlich des Begriffes der Vernunft hervor, auf welche schon oben hingewiesen wurde, die sich durch die ganze hobbesische Lehre hindurchzieht und die darin besteht, daß Hobbes das eine Mal gar keine angebornen Begriffe anerkennen will und die Vernunft als lediglich auf willkürlicher, durch die Sprache vermittelter Uebereinkunft beruhend auffaßt. Das andere Mal aber doch wieder von der Vernunft als von etwas Angebornem, von uns inwohnenden Gesetzen der natürlichen Vernunft redet. Wenn er behauptet, daß es über Recht und Unrecht keine Uebereinstimmung in der Sprache gebe, so würde konsequent daraus folgen, daß es über Recht und Unrecht auch keine Entscheidung der Vernunft gebe. Hobbes geht aber dieser Konsequenz dadurch aus dem Wege, daß er noch eine andere Art von Vernunft geltend macht, als diejenige, die auf der willkürlichen Uebereinkunft durch die Sprache beruht, eine Vernunft, die uns als Gesetz der Natur gebietet. Naturgesetz, sagt er, ist nicht, wie einige meinen, das, worüber das ganze Menschengeschlecht übereinstimmt. Sonst könnte niemand, außer Kindern und Leuten von beschränktem Verstande, gegen ein solches Gesetz sündigen. Denn unter dem Worte „Menschengeschlecht" begreift man alle Menschen, die von ihrer Vernunft Gebrauch machen. Also handeln sie entweder dem Gesetze nicht zuwider, oder sie handeln ihm zuwider, indem sie nicht mit der Vernunft der Uebrigen übereinstimmen, sind folglich zu entschuldigen. Naturgesetze aber von der Uebereinstimmung derjenigen zu empfangen, die sie öfter verletzen als beobachten, ist unbillig. Außerdem verdammen die Menschen an Andern, was sie an sich selbst billigen, loben dagegen öffentlich, was sie insgeheim verachten, urtheilen nach Hörensagen, nicht nach

eigenem Augenschein und stimmen in Haß, Furcht, Hoffnung, Liebe oder in irgend einer andern Verwirrung des Gemüthes eher überein, als in der Vernunft. Daher begegnet es nicht selten, daß ganze Völker in voller Uebereinstimmung und mit aller Anstrengung das betreiben, von dem jene Schriftsteller (die behaupten, Naturgesetz sei, worüber das ganze Menschengeschlecht übereinstimme) am Ehesten bereit sind, zu erklären, daß es gegen das Naturgesetz sei. Aber da alle zugestehen, daß mit Recht geschehe, was nicht gegen die richtige Vernunft geschieht, so müssen wir finden, daß mit Unrecht geschehe, was der richtigen Vernunft widerstreitet (d. i. was irgend einer aus den wahren Grundsätzen durch richtigen Vernunftschluß gewonnenen Wahrheit widerspricht). Was aber mit Unrecht geschehen ist, von dem sagen wir, daß es gegen irgend ein Gesetz geschehen sei. Also ist gewissermaßen ein Gesetz die richtige Vernunft, welche auch (da sie nicht minder als irgend eine andere Fähigkeit oder irgend ein anderer Affekt des Geistes) natürliche Vernunft genannt wird. Demnach ist ein Naturgesetz, wie Hobbes es definiert, ein Gebot der richtigen Vernunft (d. h. nicht einer untrüglichen Fähigkeit, sondern des eigenthümlichen und wahren Vernunftschlusses eines jeden in Beziehung auf seine Handlungen) hinsichtlich dessen, was zu möglichster Erhaltung des Leibes und Lebens gethan oder unterlassen werden muß. Das erste und fundamentale Naturgesetz aber ist, daß man Frieden, oder wo man ihn nicht erhalten kann, Unterstützung im Kriege suchen müsse. Auf diesem Satze beruht Hobbes Lehre vom Staat.

Diese seine Staatstheorie leitet er ein durch eine Untersuchung über den seiner Ansicht nach dem bürgerlichen Stande vorhergehenden Zustand, den Naturzustand. Jeder strebt nach dem, was für seine Individualität gut, und flieht vor dem, was für seine Individualität böse ist mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher der Stein niederfällt. Es ist demnach nicht thöricht, noch tadelnswerth, noch gegen die richtige Vernunft, wenn man alle Mühe darauf verwendet, den eigenen Leib gegen Tod und Schmerzen zu vertheidigen und zu bewahren. Was aber der richtigen Vernunft nicht entgegen ist, von dem sagt man, daß es mit Recht geschehen sei. Denn der Name „Recht"

bezeichnet nichts anderes als die Freiheit (nämlich von äußern Hindernissen), kraft welcher jeder sich seiner natürlichen Fähigkeiten nach Vorschrift der richtigen Vernunft bedienen kann. Daher ist die erste Grundlage des Naturrechts, d. h. der Freiheit, etwas zu thun oder nicht zu thun (welches Hobbes vom Naturgesetz, der Vorschrift der natürlichen Vernunft, etwas zu thun oder nicht zu thun, unterscheidet), daß jeder sein Leben und seine Glieder so weit möglich schütze. Weil uns aber dieses Recht nichts helfen würde, wenn wir nicht auch das Recht auf die zu unserm Schutze nothwendigen Mittel hätten, so folgt, daß jeder auch das Recht hat, sich aller Mittel zu bedienen und jede Handlung zu vollbringen, ohne welche er sich nicht bewahren kann. Ob aber die Mittel, deren sich jeder bedienen wird zur Erhaltung seines Lebens und seiner Glieder, nothwendig seien oder nicht, darüber ist nach dem Naturrechte er selbst Richter. Denn wenn es gegen die richtige Vernunft wäre, daß ich über eigene Gefahr selbst Richter sei, so würde ein Anderer Richter darüber sein. Da nun dieser Andere über die Dinge, die mich betreffen, nach derselben Vernunft urtheilen wird, nach der ich über dieselben urtheilen würde, so werde ich meinerseits über die ihn betreffenden Dinge urtheilen. Daher gehört es zur richtigen Vernunft, also zum Naturrechte, daß ich über die Meinung des Andern urtheile, ob sie nämlich meiner Erhaltung förderlich sei oder nicht. Hat somit jeder das Recht, sich zu schützen, sich aller dazu nöthigen Mittel zu bedienen und steht ihm das Urtheil über die Nothwendigkeit der Dinge zu, so folgt, daß im Naturzustande jeder ein Recht auf Alles hat, das heißt, daß jeder gegen jeden thun darf, was ihm beliebt und alles besitzen, gebrauchen, genießen darf, was er besitzen, gebrauchen, genießen will und kann, daß im Naturzustande der Nutzen das Maß des Rechtes ist. Gegen Gott oder gegen die Naturgesetze kann man allerdings in jenem Zustande sündigen, nicht aber gegen die andern Menschen, weil der Begriff einer Ungerechtigkeit gegen andere Menschen ein Aufgeben des natürlichen Rechts auf Alles durch einen Vertrag mit den Andern voraussetzt, welcher Vertrag aber im Naturzustande noch nicht besteht. In diesem Stande findet kein ausschließliches Recht des

Einen oder des Andern auf eine Sache statt; es giebt da nur faktischen Gebrauch und Besitz von Dingen, nicht aber ein rechtliches Eigenthum, ein Eigenthum im wahren Sinne des Worts. Dieses natürliche Recht Aller auf Alles ist aber einer völligen Rechtslosigkeit gleich zu schätzen. Denn wenn auch jeder von jeder Sache sagen kann: „Dieß ist mein", so kann der Nachbar mit gleichem Recht behaupten, daß es ihm gehöre. Daher ist der Streit um Besitz und Gebrauch der Güter im Naturzustande unausbleiblich. Die Meisten, sagt Hobbes, welche bisdahin über die Staaten geschrieben haben, behaupten, der Mensch sei von Natur zur Geselligkeit geeignet. Aristoteles nennt ihn ein politisches Thier und führt als Analogie gewisse Arten von Thieren an, wie die Bienen und die Ameisen, die friedlich in demselben Korbe, in demselben Erdhaufen beisammen wohnten und welche alle, jedes durch sein eigenes Urtheil und seinen eigenen Trieb, regiert würden und das ohne den Gebrauch der Sprache, durch welche der Eine dem Andern verständlich machen könne, was nach seiner Ansicht dem gemeinen Besten dienlich sei oder nicht. Also werde beim Menschen wohl dasselbe stattfinden. Dieser Analogieschluß ist aber falsch und beruht auf einer oberflächlichen Betrachtung der Natur. Allerdings ist nicht zu läugnen, daß die Menschen Beisammensein und Unterhaltungen mit andern aufsuchen. Aber bürgerliche Gesellschaften sind nicht bloße Zusammenkünfte, sondern Bünde, zu deren Errichtung Verträge und Treue nöthig sind. Die Gewalt dieser Verträge sehen aber die Kinder, ihren Nutzen diejenigen nicht ein, welche die Nachtheile der Ungeselligkeit nicht erfahren haben. Also sind die Menschen von Natur nicht zur Geselligkeit geeignet und vielleicht die Meisten bleiben es das ganze Leben hindurch, obwol Kinder sowol als unerfahrene Erwachsene menschliche Natur haben. Ferner ist damit, daß der Mensch von Natur nach geselliger Verbindung begehrt, noch nicht gesagt, daß er auch geeignet sei, eine solche einzugehen. Etwas Anderes ist es, eine Sache begehren, etwas Anderes, einer Sache fähig sein. Die, welche gesellige Verbindung suchen, können sich doch aus Stolz nicht dazu verstehen, billige Bedingungen anzunehmen, ohne welche es keine gesellige Verbin-

dung geben kann. Jeder, der die Ursachen, durch welche die Menschen zur Geselligkeit zusammengeführt werden, sorgfältiger betrachtet, wird bald einsehen, daß dieß nicht geschieht, weil es von Natur nicht anders geschehen konnte, sondern aus besondern, zufälligen Gründen. Denn wenn der Mensch den Menschen von Natur, d. h. als Menschen liebte, so wäre kein Grund vorhanden, wegen dessen ein jeder einen jeden nicht in gleichem Maße lieben sollte, da ja jeder in gleichem Maße Mensch ist oder wegen dessen er mit denjenigen mehr Umgang pflegen sollte, in deren Gesellschaft ihm mehr als in derjenigen Anderer Ehre und Nutzen zu Theil würde. Wir suchen also von Natur nicht Genossen, sondern Ehre oder Vortheil von denselben, Letzteres begehren wir in erster Linie, Erstere nur in zweiter. Was die Menschen zusammenführt, können wir dem entnehmen, was die Zusammengekommenen thun. Wenn man des Verkehrs wegen zusammenkommt, so ist es einem jeden um sein materielles Interesse zu thun, nicht um einen Genossen, wenn von Amtswegen, so entsteht eine Art von offizieller Freundschaft, die mehr Furcht als Liebe an sich hat; wenn der geistigen Unterhaltung und der Fröhlichkeit wegen, so will jeder seinen Geist in Witzesspielen glänzen lassen und wenn auch der Scherz zuweilen unschädlich ist und nicht beleidigt, so ist es doch offenbar, daß man mehr am eigenen Ruhme, als an der Gesellschaft Freude findet; meistens aber geht es bei Zusammenkünften solcher Art über die Abwesenden her; ihr ganzes Leben, ihre Worte und Thaten werden geprüft, beurtheilt, verdammt und sarkastisch durchgezogen und auch die Theilnehmer am Gespräche selbst sind vor diesem Schicksale nicht sicher, sobald sie die Thüre im Rücken haben, so daß eigentlich jener keineswegs thöricht handelte, der als der Letzte das Gesellschaftszimmer zu verlassen pflegte. Kurz, jede Gesellschaft wird entweder des Vortheils oder des Ruhmes wegen, das ist aus Eigenliebe, nicht aus Liebe zu den Genossen eingegangen. Durch die Begierde nach Ruhm kann aber keine große und dauerhafte Gesellschaft von Menschen entstehen. Denn wenn Ruhm und Ehre allen zukommen, so kommen sie niemandem zu, weil sie Güter sind, die nur darin ihren Bestand haben, daß sie nicht allen zukommen, sondern nur den Einen, den Andern aber nicht. Auch giebt die gesellige Verbindung mit Andern niemandem Ursache, sich selbst zu rühmen. Denn jeder gilt nur so viel, als er selbst ohne die Hülfe anderer vermag. Aehnlich verhält es sich mit den geselligen Beziehungen um des Vortheils willen. Obwol unstreitig die Bequemlichkeiten des Lebens durch wechselseitige Hülfe vermehrt werden können, so kann das doch weit eher durch Herrschaft als durch Gesellschaft erreicht werden und daher streben die Menschen ihrer Natur gemäß, wenn sie ohne Furcht sind, mehr nach Herrschaft, als nach Gesellschaft. Große und dauerhafte Staaten sind daher nicht aus gegenseitigem Wohlwollen, sondern aus gegenseitiger Furcht entstanden. Die Erfahrung lehrt, daß den Menschen von Natur eine solche Sinnesart inwohnt, daß sie, wenn nicht die Furcht vor einer gemeinsamen Macht sie zurückhält, sich gegenseitig mißtrauen, sich vor einander fürchten und daß die Einzelnen mit eigenen Kräften sich nicht nur hüten können, sondern auch nothwendiger Weise hüten wollen. Einige läugnen dieß freilich. Aber sie widerlegen sich selbst durch ihr tägliches Thun. Denn obwol sie nicht mehr im Naturzustande, sondern als Bürger in Staaten leben, in denen Gesetze und Strafen gegen die Uebelthäter da sind, so begeben sie sich doch nie auf den Weg ohne eine Waffe zu ihrer Vertheidigung und vor dem Schlafengehen schließen sie ihre Wohnungen ab zur Sicherung gegen ihre Mitbürger. Diese Furcht der Menschen vor einander hat ihren Grund theils in der natürlichen Gleichheit der Menschen, theils in dem gegenseitigen Willen, sich zu verletzen, welches Beides zur Folge hat, daß wir weder von andern Sicherheit erwarten, noch uns selbst Sicherheit gewähren können. Mögen auch die Einen die Andern an Kraft oder an Geist übertreffen, so ist doch der Unterschied, wenn man gleichzeitig Alles in's Auge faßt, nicht so groß, daß der Eine sich irgend einen Vortheil versprechen könnte, den der Andere nicht auch zu erlangen hoffen dürfte. Selten wird man einen Menschen finden, der so schwach wäre, daß er nicht auch den Stärksten sei es durch List, sei es durch Verbindung mit andern durch denselben Gefährdeten des Lebens zu berauben vermöchte. Gleich sind aber die, die gegenseitig sich das Gleiche

anthun können. Also sind gewiß die gleich, die sich gegenseitig das Größte, nämlich den Tod, anzuthun im Stande sind. Was aber die Ueberlegenheit an Geist betrifft, so stellt zwar Aristoteles gleichsam als Fundament der gesammten politischen Wissenschaft die Behauptung auf, die einen Menschen seien durch ihre Naturanlage zu Herren, die anderen zu Sklaven bestimmt, als ob Herr und Knecht nicht kraft der Uebereinkunft der Menschen, sondern kraft ihres natürlichen Wissens und ihrer natürlichen Unwissenheit sich unterschieden. Aber alle Klugheit stammt aus Erfahrung und wird allen in den Dingen, auf welche sie sich in gleichem Maße legen, von der Natur in gleichem Maße gespendet. Auch ist gewiß kaum Einer so thöricht, daß er glauben würde, es sei besser, die Herrschaft über sich andern zu überlassen, als sie selbst zu führen. Und wenn die Weisern einerseits, die Stärkern anderseits kämpfen, so bleiben keineswegs die Ersten immer oder auch nur öfter Sieger. Jene Behauptung des Aristoteles streitet also gegen Vernunft und Erfahrung. Alle Menschen sind von Natur einander gleich und die jetzt bestehende Ungleichheit ist erst durch das bürgerliche Gesetz eingeführt worden. Der zweite Grund der wechselseitigen Furcht, der Wille zu verletzen, wohnt zwar im Naturzustande Allen inne, aber aus verschiedenen, nicht gleichmäßig tadelnswerthen Gründen. Der Eine nämlich, bescheiden und seine Kräfte richtig abwägend, erlaubt gemäß der natürlichen Gleichheit den Andern alles das, was er sich selbst erlaubt. Der Andere von wilder Sinnesart, sich über seine Mitmenschen erhaben wähnend, will, daß ihm allein alles erlaubt sei und maßt sich einen Vorzug vor andern an. Der Letztere hat demnach den Willen zu schaden aus leerer Hoffart und falscher Schätzung seiner Kräfte, der Erstere gemäß der Nothwendigkeit, sich und das Seine gegen den Letzteren zu vertheidigen. Da ferner der größte Wettkampf der der Geister ist, so müssen aus diesem Kampfe die größten Zwistigkeiten hervorgehen. Denn nicht nur das Aufstellen einer direkt entgegengesetzten Meinung, sondern schon das bloße Nichtbeistimmen ist gehässig, da jemand in irgend etwas nicht beistimmen, so viel heißt, als ihn in diesem Punkte stillschweigend eines Irrthums beschuldigen, gleichwie in sehr vielen Punkten von jemand ab-

weichen ihn für beschränkt erklären heißt. Dieß geht daraus hervor, daß keine Kriege mit größerer Erbitterung geführt werden, als die zwischen Sekten derselben Religion und zwischen Faktionen desselben Staates, in welchen ein Wettstreit über Lehren oder über politische Klugheit stattfindet. Und da alle Lust und Freude des Geistes darin besteht, daß man etwas hat, durch das man im Gespräche mit andern eine hohe Meinung von sich erwecken kann, so ist es unmöglich, daß nicht zuweilen bei solchen Unterhaltungen, sei's durch Geberden, sei's durch Worte, gegenseitiger Haß und gegenseitige Verachtung zu Tage tritt. Nichts ist aber dem Geiste unerträglicher als dieß und nichts erzeugt eine größere Begierde zu verletzen. Die gewöhnlichste Ursache aber, wegen welcher die Menschen sich gegenseitig zu verletzen wünschen, entsteht daraus, daß viele zugleich dieselbe Sache begehren, die sie doch sehr oft weder gemeinsam genießen, noch theilen können, woraus folgt, daß sie dem Stärkern gegeben werden müsse; wer aber der Stärkere sei, muß durch Kampf entschieden werden. Wenn man zu dem bisher Angeführten, der natürlichen Ungeselligkeit der Menschen, ihrer natürlichen Gleichheit, dem Uebermuth der Einen und der durch denselben nothwendig gemachten Vertheidigung der Andern, dem Streit der Geister, dem Streit über den Besitz noch jenes natürliche Recht Aller auf Alles hinzunimmt, kraft dessen der Eine mit ebenso viel Recht angreift, als der Andere Widerstand leistet und aus welchem später Argwohn und stätige Aufgeregtheit der Einen gegen die Andern hervorgeht, wenn man ferner bedenkt, wie schwierig es ist, gegen Feinde von geringer Zahl und Ausrüstung, aber mit dem Willen, uns zuvorzukommen und uns zu überwältigen, sich vorzusehen, so kann man nicht läugnen, daß der natürliche Zustand der Menschen, ehe sie sich zu einer Gesellschaft vereinigten, der Krieg gewesen sei und zwar nicht bloß ein Krieg schlechthin, sondern ein Krieg Aller gegen Alle. Denn was ist Krieg, als die Zeit, in welcher sich der Wille, mit Gewalt zu kämpfen, durch Worte oder Thaten deutlich kundgiebt? Die übrige Zeit aber wird Friede genannt.

Daß aber ein ewiger Krieg zur Erhaltung weder des Menschengeschlechts, noch des einzelnen Menschen geeignet ist, ist leicht

zu erkennen. Er ist aber seiner Natur nach ewig, weil er wegen der Gleichheit der Kämpfenden durch keinen Sieg beendigt werden kann. Denn es droht in ihm selbst den Siegern immer so große Gefahr, daß es für ein Wunder gehalten werden kann, wenn jemand, und wäre er auch der Stärkste, an Altersschwäche stirbt. Den Beweis hiefür liefern noch heutzutage die amerikanischen Eingebornen, lieferten in alter Zeit andere Völker, die uns bald als gesittet und in blühendem Zustande, bald als der Zahl nach herabgeschmolzen, wild, von kurzer Lebensdauer, arm, in abstoßender Gestalt, alles Trostes und Schmuckes des Lebens, welche Frieden und Gesellschaft zu gewähren pflegen, entbehrend entgegengetreten. Wer immer also in jenem Naturzustande bleiben wollte, in welchem Allen Alles erlaubt ist, widerspräche sich selbst. Denn jeder begehrt mit Naturnothwendigkeit das, was für ihn ein Gutes ist und es ist Keiner, der glaubt, daß der Krieg Aller gegen Alle, welcher mit dem Naturzustande nothwendig verbunden ist, für ihn gut sei. Und so kommt es, daß wir, bei der wechselseitigen Furcht, glauben, aus einem solchen Zustande herauszutreten und Genossen suchen zu müssen, damit, wenn doch Krieg sein muß, man ihn wenigstens nicht gegen Alle und nicht ohne Unterstützung zu führen habe. Es ist daher ein Gesetz der richtigen Vernunft, daß man Frieden, oder, wenn er nicht zu erhalten ist, Unterstützung für den Krieg suchen müsse. Die Menschen werden nicht, wie gewisse Thiere durch eine natürliche Uebereinstimmung zusammengehalten. Denn sie streiten sich fortwährend um Ehren und Würden, jene Thiere bei weitem nicht so häufig; daher entsteht bei den Menschen oft Neid, Haß, Krieg; dagegen bei jenen Thieren sehr selten. Ferner ist bei den Letztern öffentliches Gut und Privatgut eines und dasselbe; während sie also vermöge ihres Naturtriebes für ihr Privatgut sich bemühen, sorgen sie zugleich für das Gemeingut; dem Menschen aber ist an seinem eigenthümlichen Gute nichts so angenehm, als wenn es größer ist als das Gut Anderer. Jene Thiere finden, weil sie des Verstandes entbehren, an der Verwaltung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten nichts Tadelnswerthes; unter den Menschen aber giebt es sehr viele, welche

sich für weiser und zur Leitung des Staates fähiger als andere halten und, während sie, jeder in seiner Weise, verbessern wollen, unter sich uneins und eine Ursache des Krieges sind. Auch entbehren jene Thiere (obschon sie unter sich einen gewissen Sprachgebrauch haben, um ihre Begehren auszudrücken) jener Kunst der Worte, mittelst welcher die einen Menschen den andern Gutes als schlecht und Schlechtes als gut, Großes als klein und Kleines als groß darstellen und der Eine die Handlungen des Andern in einer Weise tadelt, daß daraus Wirren hervorgehen. Endlich unterscheiden die unvernünftigen Thiere nicht zwischen Unrecht und Schaden und beneiden daher Andere nicht, so lange es ihnen selbst wohl ist. Der Mensch aber ist gerade dann am Gefährlichsten, wann er der ungestörtesten Muße und des höchsten Wohlstandes sich erfreut; denn gerade dann liebt er es, seine Weisheit im Tadel der Handlungen der Regierenden zu zeigen. — Wenn aber nach dem Angeführten an eine friedliche Vereinigung der Menschen durch einen Trieb der Natur nicht zu denken ist, so hat der Mensch die Kunst zum Ersatz erhalten. Die menschliche Kunst vermag die Natur, das ist die göttliche Kunst, durch welche Gott die Welt gründete und sie leitet, bis zu einem solchen Grade nachzuahmen, daß sie auch unter Anderm ein künstliches Thier hervorzubringen vermag. Da nämlich das Leben nichts anderes ist als Bewegung der Glieder, eine Bewegung, deren inwendiger Ursprung in einem gewissen vorzüglichen Theile des Körpers zu suchen ist, so hindert nichts, daß wir sagen, alle Automaten oder alle Maschinen, welche ihre Bewegung wie ein Uhrwerk in sich selbst, nämlich von in ihrem Innern angebrachten Springfedern und Rädchen haben, haben auch ein künstliches Leben. Was ist das Herz, als eine Springfeder, was sind die Nerven, als Saiten, was sind die Gelenke, als eben so viele Rädchen, welche diejenige Bewegung, die der Künstler wollte, dem ganzen Körper mittheilen. (M. s. ob. Hobbes' materialistische Anschauung vom Menschen.) Und nicht ahmt die Kunst nur das Thier überhaupt nach, sondern sogar das edelste Thier, den Menschen. Jener große Leviathan, der Staat genannt wird, ist ein Werk der Kunst und ein künstlicher Mensch, obwol er den natürlichen Menschen, zu

dessen Schutz und Heil er ausgesonnen ist, an Größe und Stärke weit übertrifft. So vertritt in ihm der, welcher die höchste Gewalt hat, die Stelle der Seele, die den ganzen Körper belebt und bewegt, Obrigkeiten und Vorgesetzte die Stelle der Glieder. Belohnungen und Strafen, die von der höchsten Gewalt ausgehen und jedes Glied zu seiner eigenthümlichen Verrichtung antreiben, sind die Nerven. Die Reichthümer der einzelnen Menschen machen die Kraft aus. Das Geschäft ist das Wohl des Volkes. Rathgeber, welche das, was zu wissen nöthig ist, an die Hand geben, vertreten die Stelle des Gedächtnisses, Billigkeit und Gesetze die des Verstandes. Eintracht ist Gesundheit, Zwietracht Krankheit, Bürgerkrieg Tod. Die Verträge endlich, welche die Theile dieses politischen Körpers verbinden, ahmen jenes „Werde" nach oder jenes „wir wollen Menschen machen", welches Gott im Anfang sprach, als er die Welt schuf. Dieser künstliche Körper, dieser Leviathan, ist der sterbliche Gott, welchem wir unter der Herrschaft des unsterblichen Gottes unsern Frieden und unsere Vertheidigung verdanken. Außerhalb des bürgerlichen Zustandes hat zwar jeder eine vollkommene Freiheit, aber eine unfruchtbare, weil, wer wegen seiner Freiheit alles nach seinem Gutdünken thut, wegen der Freiheit der Andern von fremder Willkür alles zu leiden hat. Aber nach Einrichtung des Staates behält jeder Bürger so viel Freiheit für sich zurück, als zum Gut- und Ruhigleben genügt, und eben so viel Freiheit wird den Andern entzogen, damit sie nicht mehr zu fürchten sind. Außerhalb des Staates hat jeder in der Weise ein Recht auf alles, daß er nichts genießen kann, im Staate aber genießt jeder in Sicherheit sein bestimmtes Recht. Außerhalb des Staates kann jeder mit Recht von jedem getödtet werden, im Staate nur von Einem. Außerhalb des Staates werden wir nur durch unsere eigenen Kräfte geschützt, im Staate durch die aller. Außerhalb des Staates ist niemand der Frucht seines Fleißes sicher, im Staate aber sind es alle. Außerhalb des Staates findet sich nur Herrschaft der Affekte, Krieg, Furcht, Armuth, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Schmuck, Geselligkeit,

Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. Dieser Staat, dieser künstliche Körper wird dadurch gebildet, daß eine Gesellschaft der Menschen zusammentritt, in welcher die Mitglieder sich gegenseitig Frieden und Hülfe gegen ihre Feinde versprechen. Die Sprache, welche die Menschen entzweit befähigt sie anderseits, Vernunft zu haben, während die Thiere weder unter sich, noch mit den Menschen einen Vertrag abzuschließen vermögen, weil man mit niemandem einen Vertrag eingehen kann, der, weil ihm Sprache und Verstand abgehen, nicht im Stande ist, durch deutliche Zeichen kundzugeben, daß er das ihm übertragene Recht annehme. Daher kann ein Staat im eigentlichen Sinne (ein durch Verträge gebildeter künstlicher Körper) nur unter Menschen zu Stande kommen.

Aus jenem ersten fundamentalen Gesetze der natürlichen Vernunft, daß jeder Frieden oder, wenn er nicht zu erhalten sei, Unterstützung für den Krieg suchen müsse, folgt als zweites Naturgesetz, daß jeder, sobald für seinen eigenen Frieden und für seine eigene Vertheidigung gesorgt ist, von seinem Rechte auf alles ablassen und mit derselben Freiheit sich begnügen müsse, welche er den Uebrigen zugesteht. Denn so lange ein jeder sein Recht auf alles behält, bleibt der Zustand des Krieges aller gegen alle. Er ist aber nur dann verpflichtet, sein Recht auf alles aufzugeben, wenn die Andern dasselbe thun. Sonst würde er sich ihnen als gute Beute in die Hände liefern, was das Gesetz der natürlichen Vernunft nicht von uns verlangt Es giebt aber der sein Recht auf irgend eine Sache auf, welcher sich der Freiheit beraubt, die Uebrigen am Gebrauche ihres Rechtes auf dieselbe Sache zu hindern. Wer ein Recht aufgiebt oder überträgt, überträgt niemandem ein neues Recht, da ja das Recht aller auf alles besteht, sondern er gesteht ihm nur zu, daß er ihn im freien Genusse eines Rechtes, das ihm schon vorher zukam, nicht hindern werde. Man giebt ein Recht auf entweder durch einfache Verzichtleistung oder durch Uebertragung an einen Andern. So oft jemand ein Recht aufgiebt oder überträgt, muß angenommen werden, daß er das thue, um von dem, dem das Recht übertragen wird, ein anderes Recht oder Gut zu

empfangen. Denn der, der zuerst überträgt, thut das aus freiem Willen. Das Objekt des Willens ist aber immer ein Gutes für den Wollenden. Die Aufgebung oder Uebertragung eines Rechtes geschieht daher stets zum Zwecke der Erhaltung des Lebens und der Mittel zum Leben. Wenn daher jemand durch Worte oder andere Zeichen sich des ihm vortheilhaften Zweckes, um dessen willen er sein Recht aufgegeben oder übertragen hat, entschlägt, so darf man nicht dafür halten, daß er das aus freiem Willen gethan habe, sondern daß es aus Unbekanntschaft mit der Bedeutung jener Worte und Zeichen geschehen sei. Es giebt aber gewisse Dinge, die nicht übertragen oder aufgegeben werden können, weil nicht abzusehen ist, wem es zu Gute kommen würde. Ferner muß man das Recht, sich gegen Gewalt zu vertheidigen, nothwendigerweise zurückbehalten. Denn das Recht, sich gegen versuchte Tödtung, Verwundung, Einkerkerung (welchen Uebeln zu entgehen man das natürliche Recht auf alles niedergelegt hat) zu vertheidigen, kann niemand aufgeben. Wenn auch jemand mit einem andern übereinkommen kann: „Wenn ich dieß oder jenes nicht thun werde, so wirst du mich tödten", so kann man doch nicht so übereinkommen: „Wenn ich dieß oder jenes nicht thun werde, so werde ich dem, der mich tödten will, nicht Widerstand leisten". Denn der Mensch zieht seiner Natur gemäß das geringere Uebel, die Gefahr vom Widerstande, dem größern Uebel, dem sichern Tode, vor. Uebertragen sich zwei oder mehrere gegenseitig ihre Rechte und leisten beide sogleich das Versprochene, so ist dieß eine Uebereinkunft (contractus); wenn dagegen nur der Eine sogleich die Leistung erfüllt, der Andere aber verspricht, daß er sie später erfüllen werde, so hat ein solcher Kredit, es wird ihm Zutrauen geschenkt und die wechselseitige Uebertragung ist ein Vertrag (pactum). Aus dem Naturgesetze, daß man gewisse Rechte gegen ein Gleiches von Seite der Andern, übertragen müsse, folgt nach der Vernunft, daß man bei solchen Uebertragungen, bleiben müsse, weil dieselben nur insoweit uns Frieden gewähren können, als man das in ihnen Versprochene erfüllt und fruchtlos wären, wenn sie nicht gehalten würden. Die Verletzung eines Vertrages wird Unrecht (injuria) genannt und hat mit dem Aehnlichkeit,

was in den Schulen Ungereimtheit (absurditas) heißt. Wie man nämlich von dem, der durch Gründe zur Verneinung der Behauptung gezwungen wird, die er früher aufrecht erhalten hatte, sagt, daß er zur Ungereimtheit (ad absurdum) geführt werde, so begeht der ein Unrecht, welcher wegen Unvermögen des Geistes das thut oder unterläßt, was er vorher durch seinen Vertrag nicht zu thun oder nicht zu unterlassen versprochen hatte, und er fällt nicht weniger in einen Widerspruch als der, welcher in den Schulen zur Ungereimtheit geführt wird. Denn indem er sich durch einen Vertrag zu einer künftigen Handlung verpflichtet, will er, daß sie geschehe; dieß heißt aber dasselbe zu gleicher Zeit wollen und nicht wollen, was ein Widerspruch ist. Es ist daher ein Unrecht gewissermaßen eine Ungereimtheit im Verkehr, wie Ungereimtheit gewissermaßen ein Unrecht in der Unterredung. Aus dieser Definition der Ungerechtigkeit als Nichterfüllung von Verträgen oder, was dasselbe ist, als Verletzung des geschenkten Zutrauens folgt, daß man niemandem Unrecht thun könne, daß niemand von uns Unrecht widerfahren könne, außer dem, mit dem wir einen Vertrag abgeschlossen haben. Daher fallen Schaden und Unrecht sehr oft auseinander. Denn wenn ein Herr seinem Knechte, der sich ihm durch einen Vertrag zum Gehorsam verpflichtet hat, befiehlt, daß er einem Dritten Geld zahle oder eine Wohlthat zukommen lasse, so fügt derselbe, wenn er es nicht thut, den Schaden zwar dem Dritten, das Unrecht aber dem Herrn allein zu. So fügt auch im Staate der, welcher einem schadet, mit dem er keinen Vertrag geschlossen hat, den Schaden dem zu, dem er das Uebel zufügt, das Unrecht aber nur dem, der die Gewalt des ganzen Staates hat. Denn wenn der, welcher den Schaden erfährt, über das Unrecht sich beschwerte, so würde der, der es gethan hat, sagen: „Was hast du mit mir zu schaffen? weshalb sollte ich eher nach deinem, als nach meinem Belieben handeln, wenn ich nicht hindere, daß du nach deiner, nicht nach meiner Willkür handelst?" an welchen Worten, wenn keine Verträge geschlossen worden sind, nichts auszusetzen ist. — Der Staat nun entsteht durch einen Vertrag, in welchem sich die Einzelnen, um aus dem elenden Zustande des Krieges aller gegen alle herauszukommen,

gegenseitig Frieden und Hülfe gegen die Feinde versprechen. Sicherheit kann man nur dadurch erlangen, daß man sich eine geeignete Unterstützung verschafft, durch welche der Angriff des Einen auf den Andern so gefahrvoll wird, daß beide glauben, es sei besser für sie, sich zurückzuhalten, als feindlich aneinander zu gerathen. Es ist aber klar, daß eine Uebereinkunft zwischen zweien oder dreien eine solche Sicherheit keineswegs gewährleisten kann, deswegen, weil das Hinzukommen eines einzigen oder weniger Menschen für dieselben zu einem gewissen und unbezweifelten Siege genügt und ihnen Muth zum Angriffe giebt. Daher ist es nothwendig zur Sicherheit, die wir zu behaupten suchen, daß die Zahl derjenigen, die zu gegenseitiger Hülfe sich vereinigen, so groß sei, daß das Hinzukommen Weniger zu den Feinden für sie nicht von so entscheidender Wichtigkeit für den Sieg sein könne. Der Vertrag, durch welchen der Staat entsteht, geht aus der wechselseitigen Furcht der Menschen vor einander hervor, aus dem Wunsche, sich gegen die im Naturzustande stets zu gewärtigenden Gewaltthätigkeiten sicher zu stellen. Dieser Grund seiner Entstehung thut jedoch seiner Gültigkeit keinen Eintrag; denn auch aus Furcht eingegangene Verträge können verpflichten, sofern man sich in denselben zu Erlaubtem verpflichtet hat.

Aber Gesetze und Verträge können an und für sich allein nicht aus dem Zustande des Krieges aller gegen alle heraushelfen. Denn es sind Worte, und so lange es nur Worte sind, werden sie nicht gefürchtet und sind deshalb für sich allein, ohne Waffen, nutzlos. Verträge, welche auf gegenseitiges Zutrauen hin geschlossen werden, sind, so lange keine zwingende Macht vorhanden ist, kraftlos und ihre Nichterfüllung ist keine Ungerechtigkeit; so lange nämlich keine Macht vorhanden ist, die zur Erfüllung des Vertrages zwingen kann, ist man nicht sicher, daß der, mit dem man einen Vertrag geschlossen hat, ihn auch erfüllen werde und man würde, wenn man auf bloßes Zutrauen hin den Vertrag erfüllte, wider die richtige Vernunft handeln. Damit der zur Erlangung von Frieden oder Hülfe geschlossene Vertrag Bestand habe, muß ein Weiteres zu demselben hinzutreten, nämlich eine gemeinsame Macht, welche die Einzelnen

fürchten und welche die Handlungen aller zum allgemeinen Besten ordnet. Um aber eine solche gemeinsame Macht zu errichten, welche die Menschen sowol vor dem Angriffe äußerer Feinde als vor gegenseitigen Beleidigungen zu schützen vermag, so daß sie mit der Frucht ihres Fleißes und des Bodens zufrieden leben und sich nähren, dazu ist der einzige Weg der, daß jeder all' seine Macht und Gewalt auf Einen Menschen oder auf eine Versammlung von Menschen überträgt, so daß die Willensmeinungen aller auf eine einzige zurückgeführt werden, d. h. so, daß Ein Mensch oder Eine Versammlung die Person jedes einzelnen Menschen vorstellt und jeder erklärt, er sei Vollmachtgeber für alle Handlungen, Urheber aller Handlungen, welche jene Person thun werde, und seinen Willen ihrem Willen und ihrem Ausspruche unterwirft. Dieß ist aber mehr als Uebereinstimmung oder Eintracht; es ist eine wahre Einigung (unio) aller zu Einer Person, was geschieht durch einen Vertrag eines jeden mit jedem, geich als ob jeder zu jedem sagen würde: „Ich trete diesem Menschen (oder dieser Versammlung) meine Gewalt und mein Recht, mich zu regieren, ab, unter der Bedingung, daß auch du deine Gewalt und dein Recht, dich zu regieren, auf denselben übertrageſt." Wenn Dieß geschehen ist, so ist die Menge Eine Person und wird bürgerliche Person, bürgerliche Gesellschaft, Staat oder Gemeinwesen genannt. Und dieß ist die Erzeugung jenes großen Leviathan, oder, um einen würdigern Ausdruck zu gebrauchen, jenes sterblichen Gottes, dem wir unter der Herrschaft des unsterblichen Gottes allen Frieden und allen Schutz verdanken. Denn wenn eine so große Gewalt von den Einzelnen zusammengebracht ist, hat dieselbe eine so große Macht und die Benutzung so großer Kräfte zu ihrer Verfügung, daß sie durch den Schrecken vor denselben die Willensmeinungen aller zum Frieden und zur Vereinigung gegen die Feinde zusammenzubringen vermag. Hierin besteht das Wesen des Staates, der so zu definiren ist: Ein Staat ist eine Person, von deren Handlungen sich Menschen in großer Zahl durch gegenseitige Verträge eines jeden mit einem jeden zu Urhebern gemacht haben, zu dem Zwecke, daß sie sich der Macht

aller nach ihrem Gutdünken zum Frieden und zur gemeinsamen Vertheidigung bediene. Von dem aber, der die Person des Staates vorstellt, sagt man, er habe die höchste Gewalt. Die Uebrigen alle werden Unterthanen und Bürger genannt. Die höchste Gewalt wird aber auf zwei Arten innegehabt. Die eine Art ist die durch Gewalt, wie wenn ein Vater seine Söhne ihm zu gehorchen zwingt, da er ihnen durch Vorenthaltung der Nahrung das Leben rauben kann, oder wie wenn jemand besiegten Feinden unter der Bedingung das Leben schenkt, daß sie thun, was er befiehlt. Die Andere Art ist die, daß Menschen aus freiem Willen die höchste Gewalt auf Einen Menschen oder Eine Versammlung in Hoffnung auf Schutz übertragen. Und dieß Letztere ist Einführung des Staates, das Erstere Erwerbung des Staates. Zuerst wird vom eingeführten Staate die Rede sein.

Ein Staat wird eingeführt, wenn die aus freiem Willen zusammenkommenden Menschen, jeder Einzelne mit jedem Einzelnen, einen Vertrag abschließen, daß alle dem Menschen oder der Versammlung gehorchen wollen, welchen die Mehrheit durch ihre Stimmen das Recht ertheilt, die Person aller vorzustellen. Es verpflichtet sich also jeder von ihnen, dem, den die Mehrheit erwählen werde, ob er selbst ihm seine Stimme geben werde oder nicht, zu gehorchen und muß als Urheber aller Handlungen desselben angesehen werden. Denn wenn nicht angenommen wird, daß unter der Mehrheit der Stimmen die Stimmen aller begriffen seien, so wäre man fruchtlos zusammengetreten und gegen den Zweck, den jeder sich vorgesetzt hat, nämlich Frieden und Schutz für alle. Wenn daher jemand nicht einwilligen wollte, so würden die andern dennoch, ohne ihn, den Staat unter sich errichten, er selbst würde den Andern gegenüber in den Stand der Natur zurücktreten und der Staat würde gegen ihn, als gegen einen Feind, das ursprüngliche natürliche Recht, das Recht des Krieges behalten. Von der Form der Einführung des Staates leiten sich sowol alle Gewalt und alle Rechte dessen ab, der die höchste Gewalt hat, als auch die Pflichten aller Bürger. Weil durch die Einführung selbst jeder der Uebertragenden Urheber aller Handlungen dessen ist,

auf den sie die höchste Gewalt übertragen haben, so erhellt, daß der, der die höchste Gewalt hat, keinem der Uebertragenden Unrecht thun kann. Denn was immer er thut, ist die That des Urhebers, das ist, eines jeden; sich selbst aber kann niemand Unrecht thun. Es soll jedoch damit nicht geläugnet werden, daß der Urheber der höchsten Gewalt unbillig handeln könne. Denn unbillig wird genannt was gegen das Naturgesetz, ungerecht aber, was gegen das bürgerliche Gesetz geschehen ist; denn vor Einführung des Staates war nichts gerecht oder ungerecht. Der Inhaber der höchsten Gewalt kann von den Bürgern nicht getödtet, noch mit irgend welchem Rechte bestraft werden. Denn wer nicht Unrecht thun kann, kann nicht einmal angeklagt, viel weniger verurtheilt werden. Denn von allem, was er thut, ist jeder Bürger Urheber. Weil ferner der Zweck des Staates Friede und Vertheidigung ist und jeder der das Recht auf den Zweck hat, auch das Recht auf die Mittel hat, so folgt, daß jedem Menschen oder jeder Versammlung, der die höchste Gewalt ertheilt wird, auch das Urtheil über die Mittel zum Frieden und zur Vertheidigung überlassen ist und daß er sowol in der Gefahr selbst, als auch (um ihr zuvorzukommen) vor der Gefahr zu entscheiden habe, was zur Erhaltung des Friedens unter den Bürgern und der Sicherheit gegen die Feinde, so wie zur Ersetzung der Einbußen des Staates zu thun sei. Bei dem Inhaber der höchsten Gewalt steht es zu entscheiden, was auf Erhaltung und was auf Verletzung des Friedens hinauslaufe und wann, wie lange und wem es gestattet sein solle, zu der Menge zu reden und welche Bücher zu veröffentlichen und von wem sie zu prüfen seien. Denn die Handlungen nehmen ihren Ursprung von den Meinungen. Daher besteht in der Regulirung dieser letztern die Regulirung der Bürger, aus welcher Friede und Eintracht hervorgehen. Der höchsten Gewalt kommt das Urtheil über alle Meinungen und Lehren zu, da dieselben sehr oft Zwietracht und Bürgerkrieg erzeugen. Sie hat das Recht, Regeln vorzuschreiben, durch welche jeder weiß, was sein ist, und was er ohne Verdrießlichkeiten mit seinen Mitbürgern genießen kann, was zu thun ihm erlaubt und was zu thun ihm nicht erlaubt ist d. h. die höchste Gewalt hat das Recht,

Regeln in Betreff des eigenthümlichen Besitzes von Dingen vorzuschreiben. Denn vor ihrer (der höchsten Gewalt) Einführung hatten alle das Recht auf alles, was eine Ursache des Krieges war. Also müssen Regeln, durch welche das Mein und Dein und in Beziehung auf Handlungen das Gute, Böse, Erlaubte, Unerlaubte festgesetzt wird und von welchen der Friede der Bürger abhängt, von dem Inhaber der höchsten Gewalt vorgeschrieben werden. Diese Regeln werden bürgerliche Gesetze oder Gesetze jenes Staates genannt, dessen Bürgern sie vorgeschrieben werden. Wenn eine lange Gewohnheit Gesetzeskraft erhalten hat, so hat sie dieselbe nicht durch die Länge der Zeit, sondern durch die stillschweigende Einwilligung des Inhabers der höchsten Gewalt und sie behält nur so lange Gesetzeskraft, als jenes Stillschweigen dauert. Wenn daher eine Rechtsfrage zwischen einem Bürger und dem Inhaber der höchsten Gewalt sich erhebt, so darf die Länge der Zeit der höchsten Gewalt gegenüber kein Präjudiz bilden, sondern die Streitfrage soll nach Billigkeit entschieden werden. Denn es kann vorkommen, daß man Handlungen und Meinungen länger als Menschengedenken unbeachtet und unverbessert gewähren läßt, da es doch nicht der Vernunft gemäß ist, daß schlechte Gewohnheiten zu Gesetzen werden. Das Urtheil aber darüber, was vernunftgemäß sei und was nicht, steht bei dem Inhaber der höchsten Gewalt. Naturgesetze und bürgerliche Gesetze sind in einem und demselben Staate gegenseitig in einander enthalten. Denn Naturgesetze sind nicht Gesetze im eigentlichen Sinne, sondern nur moralische Eigenschaften; wenn aber ihre Beobachtung vom Staate befohlen wird, sind sie Gesetze und zwar bürgerliche Gesetze. Die Naturgesetze sind also auch bürgerliche Gesetze; daß aber jedes bürgerliche Gesetz auch ein Naturgesetz ist, erhellt daraus, daß Verletzung eines Vertrages, also Ueberschreitung des bürgerlichen Gesetzes, auch Ueberschreitung des Naturgesetzes ist. Daher ist es ein Naturgesetz, daß wir den Staatsgesetzen gehorchen und Naturgesetz und bürgerliches Gesetz sind nicht verschiedene Arten, sondern nur verschiedene Theile der Gesetze, von welchen der eine geschrieben ist, den wir das bürgerliche Gesetz nennen, der andere nicht geschrieben ist, den wir das Naturgesetz nennen. Daher

werden die Naturgesetze vom bürgerlichen Gesetze nicht verändert, noch beschränkt, sondern nur das Naturrecht oder das Recht aller auf alles, dessen Beschränkung sogar der Zweck der bürgerlichen Gesetzgebung war, da, so lange dieses Recht bestand, kein Friede möglich war. Der Inhaber der höchsten Gewalt ist der alleinige Gesetzgeber; denn dem Staate allein kommt es zu, den Bürgern Gesetze vorzuschreiben; er kann aber nichts vorschreiben, noch sagen, noch thun, außer durch seinen Repräsentanten, seine Person, d. i. durch den, der die höchste Gewalt hat, dieser ist also der alleinige Gesetzgeber. Aus demselben Grunde kann auch er allein ein Gesetz aufheben, weil ein Gesetz nur durch ein anderes Gesetz aufgehoben werden kann. Er selbst ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen; denn da er nach seinem Gutdünken Gesetze giebt und aufhebt, so kann er, so oft es ihn gutdünkt, sich von jeder Unterwerfung und Belästigung befreien, er ist also schon vorher nicht durch das Gesetz gebunden; denn die sind frei, welche es sein können, wann sie wollen und keiner kann sich gegen sich selbst verpflichten, weil der, welcher verpflichten kann, auch befreien kann. Daraus, daß der Inhaber der höchsten Gewalt der alleinige Gesetzgeber ist, folgt auch, daß keiner dem Inhaber der höchsten Gewalt gegenüber etwas Eigenes besitzt. Denn da, wie oben gezeigt worden ist, vor der Einführung des Staates allen alles gehört und nichts ist, von dem jemand sagen kann, es sei in der Weise das Seinige, daß kein Anderer es mit demselben Rechte als das Seinige ansprechen könne, folgt, daß das Eigenthum mit den Staaten zugleich entstanden sei und das einem jeden eigenthümlich gehöre, was er kraft der Gesetze und der Macht des ganzen Staates, d. h. durch den Inhaber der höchsten Gewalt für sich behalten kann. Hieraus ergiebt sich, daß der einzelne Bürger das Seinige in dem Sinne besitzt, daß keiner seiner Mitbürger ein Recht darauf hat, weil sie an dieselben Gesetze gebunden sind, nicht aber irgend etwas in dem Sinne zu Eigen habe, daß der Inhaber der höchsten Gewalt, dessen Befehle eben die Gesetze sind, kein Recht darauf hätte. Der höchsten Gewalt kommt auch das Recht zu, zu richten, das ist, alle Rechtssachen, sowol die, welche ein Recht, als auch die,

welche eine That betreffen, zu untersuchen und alle Streitigkeiten zu entscheiden. Denn sonst hätten die Bürger keinen Schutz vor gegenseitigen Beleidigungen und würden die Menschen im Zustande des Krieges aller gegen alle bleiben. Die höchste Gewalt kann auch nach ihrem Gutdünken mit andern Staaten Krieg anfangen und Frieden schließen, das ist, entscheiden, ob ein Krieg zum Besten oder zum Nachtheile des Staates gereichen würde und wie viel Truppen aufgestellt und wie dieselben von den Bürgern unterhalten werden müßten. Denn der Schutz der Bürger hängt von den Heeren ab, die Stärke der Heere von der Einigkeit des Staates, die Einigkeit des Staates allein von der Person des Inhabers der höchsten Gewalt. Derselben höchsten Gewalt kommt es zu, Räthe, Beamte und alle Diener für den Frieden und für den Krieg zu ernennen. Denn dem, welchem die Sorge für Krieg und Frieden und Vertheidigung auferlegt wird, wird auch das Recht eingeräumt, sich der Mittel, durch welche er sich erleichtern kann, nach seinem Gutdünken zu bedienen. Dieselbe Gewalt hat das Recht, solchen, die sich verdient gemacht haben, Belohnungen, wie Reichthümer und Ehrenstellen, zu spenden und den Uebertretern die durch die Gesetze vorgeschriebenen Strafen aufzulegen, oder, wenn die Strafe noch durch kein Gesetz bestimmt ist, diejenigen Strafgesetze zu geben, welche ihm am Meisten geeignet scheinen, die Schlechten zu schrecken. Wenn wir endlich bedenken, wie hoch sich ein jeder anschlägt und wie viel Ehre ein jeder von den Andern zu erlangen wünscht, während er selbst es unter seiner Würde hält, ihnen eben so viel Ehre zu erweisen und wie hieraus Mißverständnisse, Parteiungen und endlich Krieg entstehen, so werden wir zugeben, daß auch Streitigkeiten über Ehre und Rang der Bürger auf Auflösung des Staates hinauslaufen und der Einschränkung durch den Staat bedürfen. Es sind also Gesetze nöthig, die festsetzen, welche Ehre jedem bei Zusammenkünften und Anreden zu erweisen sei. Daher ist es ein Recht der höchsten Gewalt, Titel und Rangordnungen der Bürger auszuscheiden. Und dieses sind die vornehmsten Rechte des Inhabers der höchsten Gewalt. Es giebt aber noch andere, geringere Rechte desselben, welche in den verschiedenen Staaten verschieden

sind und auf Privatleute übertragen werden können, ohne daß damit die Macht, die Bürger zu schützen, verloren geht. Aber jene größern Rechte können nicht übertragen werden; denn wenn das Recht über das Kriegswesen verloren ist, so wird das Recht zu richten wegen Mangel an Macht fruchtlos sein. Ist das Recht, Geld einzutreiben, verloren, so wird es keine Soldaten mehr geben. Ist das Recht verloren, die Lehren zu regeln, so werden die Bürger von ihrer Einbildung zur Empörung getrieben werden. Kurz, wenn von den genannten Rechten irgend eines mangelt, so werden alle andern ihre Wirkungsfähigkeit verlieren. Daher sind alle diese Rechte wesentlich für die höchste Gewalt und untrennbar mit ihr verbunden. Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß in jedem vollkommenen Staate (d. i. in jedem Staate, wo die Bürger nicht das Recht haben, sich ihrer Kräfte nach Gutdünken zu ihrer Selbsterhaltung zu bedienen oder wo das Recht des Privatschwertes ausgeschlossen ist) die höchste Gewalt, ob in Einem Menschen, wie in Monarchien, oder in Einer Versammlung, wie in Demokratien und Aristokratien, niedergelegt, so groß ist, daß eine größere Gewalt von Menschen nicht errichtet werden kann und daß kein Sterblicher eine größere Gewalt über sich selbst haben kann. Eine Gewalt aber, die so groß ist, daß keine größere von Menschen auf einen Menschen übertragen werden kann, nennt man eine absolute. Denn wer seinen Willen so dem Willen des Staates unterworfen hat, daß derselbe alles, was ihm beliebt, ungestraft thun, Gesetze geben, Prozesse entscheiden, strafen, sich der Kräfte und des Vermögens aller nach Gutdünken bedienen kann und dieß alles von Rechtswegen, der hat demselben gewiß die größte Gewalt zugestanden, die zugestanden werden kann. Man sagt, das sei ein elender Zustand einer absoluten Gewalt unterworfen zu sein, da ja so die Bürger der Willkür und den Leidenschaften der Regierenden preisgegeben seien. So hart scheint dem größten Theile der Menschen diese höchste Gewalt und absolute Macht, daß ihnen sogar das bloße Wort verhaßt ist. Um daher einer höchsten Gewalt von solcher Art zu entgehen, glauben einige, es genügte zur Errichtung des Staates, wenn die, welche Bürger werden wollten, zusammenträten, sich über einige Punkte ver-

einigten und geböten, daß dieselben beobachtet und an den Zuwiderhandelnden die vorgeschriebenen Strafen vollzogen werden sollten. Hiefür und zur Abwehr äußerer Feinde sollten sie gewisse Einkünfte bestimmen und festsetzen, daß, wenn dieselben nicht genügen würden, man aufs Neue zusammenkommen müsse. Wer sieht nicht, daß in einem so eingerichteten Staate die Versammlung, die dieses vorgeschrieben hat, absolute Gewalt besessen habe? Wenn also die Versammlung beisammen bleibt oder von Zeit zu Zeit auf einen bestimmten Tag und an einem bestimmten Orte zusammenkommt, so wird jene Gewalt beständig fortdauern. Löst sie sich gänzlich auf, so löst sich entweder zugleich der Staat auf und die Einzelnen kehren zum Kriegszustande zurück, oder es bleibt irgendwo eine Gewalt, um die zu bestrafen, welche die Gesetze übertreten werden, wer immer diese Uebertreter sein werden und wie hoch immer ihre Zahl sich belaufen wird, was nicht ohne eine absolute Gewalt möglich ist; denn wem rechtlich so viele Macht überlassen ist, daß er so viel Bürger, als er will, bestrafen kann, der hat eine so große Macht, daß ihm keine größere von den Bürgern ertheilt werden könnte. Es ist also klar, daß in jedem Staate irgend ein Mensch oder eine Rathsversammlung vorhanden ist, welche von Rechtswegen eine so große Macht über die einzelnen Bürger hat, als jeder außerhalb des Staates über sich selbst hat, das ist die höchste oder absolute, welche nur durch das Maß der Kräfte des Staates und durch nichts anderes begränzt ist. Denn sollte diese Gewalt eingeschränkt werden, so müßte dieß durch eine größere Gewalt geschehen, da der, welcher Gränzen vorschreibt, eine größere Macht besitzen muß als der, welcher in diesen Gränzen zurückgehalten werden soll. Daher wird jene zurückhaltende Macht entweder unbeschränkt, oder aber wieder durch eine noch größere Gewalt beschränkt sein und so wird man endlich zu einer Gewalt gelangen, die keine andere Schranke hat als diejenige, welche die äußerste Gränze der Gesammtheit der Kräfte der Bürger bildet. Ohne alle Unnanehmlichkeit können nun einmal die menschlichen Dinge nicht bleiben. Die größten Unannehmlichkeiten aber, welche den Menschen aus einer absoluten Gewalt erwachsen können, sind kaum fühlbar denen gegenüber, welche

mit dem Naturzustande verbunden sind, in welchem die Menschen ohne Herrn und ohne Gesetz vom Raube leben und der bei einer beschränkten Gewalt fortdauern würde. Mit dem absoluten Rechte des höchsten Gebieters verbindet sich ein Gehorsam der Bürger, der sich so weit erstreckt, als es zur Regierung des Staates nothwendig ist, das ist, so weit, daß jenes absolute Recht nicht vergeblich zugestanden worden ist. Einen Gehorsam aber von dieser Art nennen wir *schlechthinigen Gehorsam*, weil ein größerer nicht geleistet werden kann, dem unbeschadet, daß er zuweilen aus gewissen Ursachen mit Recht verweigert werden darf. — Dieß Letztere führt uns zur Untersuchung über die *Freiheit*, welche den *Bürgern* der höchsten Gewalt gegenüber bleibt, d. h. zur Untersuchung, welches die Handlungen seien, die, wenn sie auch von dem befohlen werden, der die höchste Gewalt hat, doch ohne Ungerechtigkeit unterlassen werden können. Dabei ist in Rücksicht zu ziehen, welches jene Rechte seien, die wir bei Einführung des Staates niederlegen oder (was dasselbe ist), welchen Freiheiten wir dannzumal entsagen, wann wir uns schlechthin zu Urhebern aller Handlungen desjenigen Menschen oder derjenigen Versammlung machen, die wir zur höchsten erheben. Auf der Unterwerfung selbst beruht sowol die Verpflichtung als die Freiheit. Daher müssen aus derselben Unterwerfung die Beweisgründe für Verpflichtung und Freiheit hergenommen werden. Denn keiner ist durch eine Verpflichtung gebunden, die nicht von seiner eigenen That ausgeht, da von Natur alle Menschen gleiche Freiheit haben. Weil aber jene Beweisgründe entweder von folgenden Worten hernommen werden müssen: „Ich mache mich zum Urheber aller Handlungen desjenigen Menschen, dem wir die höchste Gewalt ertheilen“ oder von der Absicht dessen, welcher sich der höchsten Gewalt unterwirft, welche Absicht vom Zwecke zu verstehen ist, wegen dessen er sich unterwirft, so sind Verpflichtung und Freiheit der einzelnen Bürger theils aus jenen Worten, theils aus jener Absicht nachzuweisen. Der Zweck der bürgerlichen Einrichtung ist aber Friede der Bürger unter sich und Vertheidigung wider den gemeinsamen Feind. Fürs Erste also ist es offenbar, daß, da der Staat durch Ver-

träge eines jeden mit einem jeden eingeführt wird, dem Bürger die Freiheit in Beziehung auf alles dasjenige bleibt, bei dem das Anrecht darauf durch einen Vertrag nicht übertragen oder aufgegeben werden kann. Es ist aber früher gezeigt worden, daß Verträge, sich selbst nicht gegen Gewalt zu vertheidigen, kraftlos seien. Wenn also der Inhaber der höchsten Gewalt einem (wenn auch mit Recht) zum Tode verurtheilten Bürger befehlen würde, sich selbst zu tödten, zu verstümmeln oder zu verwunden, oder dem, der auf seine Person einen gewaltsamen Angriff macht, nicht zu widerstehen, oder sich Nahrungsmittel, Arznei, Luft oder irgend etwas anderes, ohne das er nicht leben kann, zu entziehen, so hat jener Bürger die Freiheit, sich dessen zu weigern. Wenn ferner ein Bürger vom Inhaber der höchsten Gewalt oder kraft Vollmacht von demselben über ein Verbrechen gerichtlich befragt wird, welches er begangen hat, so ist er (wenn ihm nicht vorher Verzeihung zugesichert wurde) nicht verpflichtet, das Verbrechen zu gestehen, weil, wie ebenfalls oben gezeigt wurde, niemand durch einen Vertrag sich zur Selbstanklage verpflichten kann. Außerdem ist die Unterwerfung des Bürgers in diesen Worten enthalten: „Ich bin Urheber aller Handlungen dessen, dem wir die höchste Gewalt ertheilen". In diesen Worten liegt aber keine Beschränkung der natürlichen Freiheit. Denn wenn ich auch zugestehe, daß er mich tödten dürfe, so verpflichte ich mich doch nicht, mich auf seinen Befehl selbst zu tödten. Denn es ist etwas Anderes, zu sagen: „Tödte mich oder meinen Mitbürger, wenn du willst", etwas Anderes, zu sagen: „Ich werde mich oder meinen Mitbürger tödten". Es folgt also, daß niemand durch die Worte (der Unterwerfung) selbst sich zur Tödtung seiner selbst oder eines Mitbürgers verpflichtet. Daher hängt die Verpflichtung, die einer zuweilen haben kann, auf Befehl der höchsten Gewalt eine gefährliche oder unwürdige That zu begehen, nicht von den ausdrücklichen Worten ab, mit denen er sich unterworfen hat, sondern von seiner Absicht dabei, welche aus dem Zwecke der bürgerlichen Einrichtung sich ergiebt. Wenn also die Verweigerung des Gehorsams den Zweck des Staates nicht erreichen läßt, wenn es dem Inhaber der höchsten Gewalt in

Folge meiner Weigerung nicht möglich ist, den Zweck des Staates zu verwirklichen, so habe ich nicht die Freiheit, mich zu weigern. Wenn aber der Inhaber der höchsten Gewalt meiner Weigerung ungeachtet den Zweck des Staates zu erreichen im Stande ist, wenn z. B. Andere das an mir zu vollziehen bereit sind, was ich selbst mir anzuthun weigere, so habe ich die Freiheit, mich dessen zu weigern. Aus demselben Grunde kann der, welcher den Befehl erhält, gegen den öffentlichen Feind zu kämpfen, dieß zuweilen ohne Ungerechtigkeit verweigern, wie, wenn er einen andern, nicht minder geeigneten Mann an seine Stelle treten läßt; denn dannzumal läßt er den Staat nicht im Stiche. Außerdem ist vom Rechte der höchsten Gewalt etwas abzuziehen wegen der natürlichen Furchtsamkeit mancher Menschen; wenn jemand in einem Treffen nicht aus Treulosigkeit, sondern aus Furcht die Flucht ergreift, oder ein Treffen zu vermeiden sucht, so handelt er unehrenhaft, aber nicht ungerecht. Diese Entschuldigung wegen natürlicher Furchtsamkeit findet jedoch auf denjenigen keine Anwendung, der aus freien Stücken in Kriegsdienste tritt. Wann aber die Vertheidigung des Staates die gleichzeitige Hülfe aller Bürger erfordert, dann ist jeder, der nur in etwas zum Siege beitragen kann, zum Kriegsdienste verpflichtet, weil die Einführung eines Staates, den die Bürger nicht erhalten wollten, oder nicht zu erhalten wagten, vergeblich wäre. Zum Schutze eines Andern die Waffen wider den Staat zu ergreifen steht niemandem frei, weil eine solche Freiheit den Inhaber der höchsten Gewalt der Mittel zur Vertheidigung der Bürger berauben würde. Dagegen dürfen solche, die wegen eines Verbrechens den Tod zu gewärtigen haben, sich mit vereinten Kräften zur Wehr setzen, wenn sie nicht Verzeihung erhalten. Die übrige Freiheit der Bürger hängt vom Stillschweigen der Gesetze ab. Wo nämlich das Gesetz nichts bestimmt, hat jeder die Freiheit, so oder anders zu handeln und diese Freiheit ist je nach dem Gutbefinden der höchsten Gewalt bald größer, bald geringer. Wenn zwischen einem Bürger und dem Inhaber der höchsten Gewalt ein Streit entsteht über das Recht des Besitzes von Ländereien und Gütern oder über schuldiges Geld, oder über Bemühung, oder über eine Körper- oder

Geldstrafe, welche in irgend einem vorangegangenen Gesetze begründet ist, so steht dem Bürger die Freiheit zu, (nach dem Gesetze) gegen den Inhaber der höchsten Gewalt zu handeln wie gegen einen Mitbürger; Richter aber über diese Streitfrage wird der sein, der die höchste Gewalt hat. Weil nämlich der Inhaber der höchsten Gewalt seine Forderung auf Grund eines vorangegangenen Gesetzes, nicht auf Grund der höchsten Gewalt stellt, so nimmt man an, daß er nicht mehr verlangen wolle, als was sich als Schuldigkeit jenes Bürgers nach jenem Gesetze herausstellen werde. Jener Bürger thut also damit, daß er nach dem Gesetze gegen den Inhaber der höchsten Gewalt handelt, nichts, was mit dem Willen dieses Letztern im Widerspruch sich befände. Wenn aber der Inhaber der höchsten Gewalt seine Forderung auf Grund dieser höchsten Gewalt stellt, so kann der Bürger nicht nach dem Gesetze gegen ihn handeln. Denn was der Inhaber der höchsten Gewalt auf Grund der höchsten Gewalt verlangt, das verlangt er mit Vollmacht, Urheberschaft des Bürgers selbst, und wenn daher derselbe dem Inhaber der höchsten Gewalt entgegenhandelt, so handelt er sich selbst entgegen.

Im Vorhergehenden war von den Pflichten der Bürger und Unterthanen die Rede und von dem Rechte des Inhabers der höchsten Gewalt, d. h. von demjenigen, was der Inhaber der höchsten Gewalt den Bürgern gegenüber thun *kann*. Welches aber die *Pflichten* der Herrscher seien und wie sie gegen die Unterthanen verfahren sollen, ist noch nicht gesagt worden. Es muß zwischen dem Rechte der höchsten Gewalt und der Ausübung derselben unterschieden werden; denn sie können getrennt werden, wie, wann ein Herrscher seines Alters wegen die Geschäfte nicht führen kann, oder, wenn er es auch kann, es für besser hält, mit der Erwählung der Diener und Räthe sich zu begnügen und die Herrschaft durch diese auszuüben. Um nun auf die Pflichten der Herrscher gegen ihre Unterthanen zu kommen, so sind sie in diesem Einen Satze enthalten: *Das Wohl des Volkes ist das höchste Gesetz*. Obgleich nämlich die Inhaber der höchsten Gewalt nicht eigentlich sogenannten Gesetzen (das ist dem Willen der Menschen) unterworfen sein können,

weil es ein Widerspruch wäre, der Höchste und zugleich andern unterworfen zu sein, so ist es doch ihre Pflicht, der richtigen Vernunft, welche das natürliche, moralische und göttliche Gesetz ist, so weit möglich in allem zu gehorchen.

Weil nun die Herrschergewalten des Friedens wegen eingeführt sind, der Friede aber des Wohlseins wegen gesucht worden ist, so handelte der, welcher nach Einsetzung in eine Herrschergewalt dieselbe anders als zum Wohle des Volkes gebrauchen würde, gegen die Gründe zum Frieden, d. i. gegen das Naturgesetz. Wie aber das Volkswohl das Gesetz vorschreibt, durch welches die Fürsten ihre Pflicht erkennen, so lehrt es auch die Kunst, durch welche dieselben wohlthätig wirken. Denn die Macht der Bürger ist die Macht des Staates, d. i. dessen, der im Staate die höchste Gewalt hat. Unter Volk ist hier nicht die Eine bürgerliche Person, nämlich der Staat selbst, welcher herrscht, sondern die Menge der Bürger zu verstehen, die beherrscht werden. Denn der Staat ist nicht um seiner selbst willen, sondern um der Bürger willen eingeführt worden. Doch darf nicht auf diesen oder jenen Einzelnen Rücksicht genommen werden. Denn der Herrscher sorgt, als solcher, in einer andern Weise für das Wohl der Bürger, als durch allgemeine Gesetze und hat daher seiner Pflicht ein Genüge geleistet, wenn er mit aller Anstrengung darauf hingearbeitet hat, daß, vermöge heilsamer Einrichtungen, so viele als möglich so lange als möglich sich wohl befinden und es keinem schlecht gehe, außer durch eigene Schuld oder durch einen nicht vorherzusehenden Unfall. Es ist aber zuweilen dem Wohle der Meisten zuträglich, daß es den Schlechten schlecht gehe. Unter Wohl muß aber nicht bloß die Erhaltung des Lebens verstanden werden, sondern soweit es möglich ist, ein glückseliges Leben. Denn dazu sind die Menschen von freien Stücken in künstliche (eingeführte) Staaten zusammengetreten, damit sie so angenehm leben könnten, als es die menschliche Natur erlaubt. Es würden also diejenigen, welche die Verwaltung der höchsten Gewalt auf sich genommen haben, gegen das Zutrauen derjenigen, welche ihnen die Verwaltung der Herrschaft überlassen haben, somit gegen das Naturgesetz handeln, wenn sie sich nicht darum bemühten,

soweit es durch Gesetze geschehen kann, daß die Bürger mit allen Gütern nicht allein zum Leben, sondern auch zur Annehmlichkeit reichlich versehen würden. Die Vortheile der Bürger, welche nur dieses Leben betreffen (von der Sorge der Staatsgewalt für das ewige Heil der Bürger wird weiter unten die Rede sein) können in vier Gattungen getheilt werden: Erstens, daß sie gegen auswärtige Feinde vertheidigt werden; zweitens, daß der innere Friede erhalten werde; drittens, daß sie sich bereichern, soweit es mit der öffentlichen Sicherheit verträglich ist; viertens, daß sie unschädlicher Freiheit genießen. Denn mehr können die höchsten Gebieter zur Glückseligkeit der Bürger nicht beitragen, als daß dieselben, vor einem Kriege von außen und im Innern sicher, die Früchte ihres Fleißes genießen können. — Zur Vertheidigung des Volkes ist zweierlei nothwendig; daß man zum Voraus gewarnt werde und daß man sich zum Voraus sichere. Denn der Stand der verschiedenen Staaten unter einander ist der natürliche, d. h. feindliche. Und wenn sie aufhören zu kämpfen, so kann man das nicht Frieden nennen, sondern ein Athemholen, während dessen der Eine, die Bewegung und die Mienen des andern beobachtend, seine Sicherheit nicht nach Verträgen, sondern nach den Kräften und Rathschlägen des Gegners bemißt und das nach dem Naturrechte, da Verträge im Naturzustande kraftlos sind, sobald eine gerechte Befürchtung dazwischentritt. Es sind daher zur Vertheidigung des Staates Leute nothwendig, welche die Rathschläge und Bewegungen aller derer, die dem Staate schaden können, soweit möglich ausspähen und im Voraus wahrnehmen. Ferner ist erforderlich, daß man sich im Voraus sichere, d. i. daß man, ehe das Unheil vor der Thüre ist, für Soldaten, Waffen, eine Flotte und Befestigungen sorge und sich mit Geld versehe. Denn Soldaten auszuheben, Waffen zusammenzubringen, Geld zu erheben, wenn das Unheil sich schon zu zeigen beginnt, oder wenn man gar schon eine Niederlage erlitten hat, ist, wenn nicht unmöglich, doch wenigstens zu spät. Es ist daher den Herrschern nicht allein erlaubt, Ausspäher auszusenden, Soldaten zu unterhalten, Befestigungen zu erbauen und hiefür Geld einzutreiben, sondern es ist ihnen sogar nicht

erlaubt, dieß zu unterlassen. Hiezu kann auch gerechnet werden, was immer geeignet scheint, die Macht von Auswärtigen, von denen man etwas befürchtet, durch List oder Gewalt zu vermindern.

Zur Erhaltung des innern Friedens ist vielerlei erforderlich, weil vielerlei zusammenwirkt, um ihn zu stören — zum Aufruhr reizende Lehren, allzugroße, obwohl gerechte und nothwendige Auflagen, Ehrgeiz, Hoffnung, im Kampfe gegen die Staatsgewalt zu siegen, die Gewalt der von Weisheit entblößten Beredsamkeit, die Thorheit des großen Haufens. Es gibt solches, was die Gemüther zum Aufruhr vorbereitet, anderes, was die Vorbereiteten in Bewegung bringt. Unter das, was vorbereitet, sind fürs Erste gewisse zum Aufruhr reizende falsche Lehren zu zählen, wie, wenn behauptet wird, daß das Urtheil darüber, was gut und böse sei, dem einzelnen Bürger zukomme, daß, was immer ein Bürger gegen sein Gewissen thue, Sünde sei, daß daher die Unterthanen sündigten, wenn sie Befehle ihrer Fürsten, die ihnen ungerecht schienen, vollzögen, daß der Inhaber der höchsten Gewalt den bürgerlichen Gesetzen (nicht nur den göttlichen Naturgesetzen) unterworfen sei, daß der Tyrannenmord erlaubt sei, daß jeder Bürger ein so absoluter Herr seiner Güter sei, daß die Herrschaft des Staates über diese Güter ausgeschlossen sei, daß die höchste Gewalt getheilt werden könne u. a. Solche Lehren bringen die Jünglinge theils von den Universitäten heim, wo sie ihnen von den Lehrern der Theologie und andern beigebracht worden sind, theils schöpfen sie dieselben aus Büchern, so namentlich die Lehre, daß der Tyrannenmord erlaubt sei, aus den Werken der Griechen und Römer, welche, in Republiken oder doch in ehemaligen Republiken lebend, von Haß gegen jede monarchische Gewalt erfüllt waren. Daher gehört es zur Pflicht der Inhaber der höchsten Gewalt, solche Lehren aus den Herzen der Bürger zu entfernen und ihnen die entgegengesetzte, gesunde Lehre beizubringen und vor allem dafür zu sorgen, daß diese letztere und keine andere auf den Akademien gelehrt werde. Es macht ferner die Bürger zum Aufruhr geneigt die Unzufriedenheit wegen Dürftigkeit, welche Dürftigkeit, mag sie auch von eigener Ver-

schwendung oder Trägheit herkommen, man den Regenten zur Last legt, als ob man durch die öffentlichen Auflagen ausgesogen und gedrückt werde. Doch kann zuweilen diese Klage gerecht sein, dannzumal nämlich, wenn die Staatslasten nicht gleichmäßig auf die Bürger vertheilt werden. Denn was allen zugleich eine leichte Last ist, wird, wenn viele sich ihr entziehen, für die Uebrigen schwer, ja unerträglich. Auch empfinden gewöhnlich die Menschen die Last selbst nicht so schwer, wie die Ungleichheit. Die Inhaber der höchsten Gewalt müssen daher darüber wachen, daß die öffentlichen Lasten gleichmäßig vertheilt werden. Außerdem sind ja die Abgaben der Bürger an den Staat nichts anderes, als der Preis, um den der Friede erkauft wird; es ist daher vernunftgemäß, daß die, welche gleichen Antheil am Frieden haben, ihn auch zu gleichen Theilen bezahlen, — in Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze, welches gebietet, daß jeder sich bei Ertheilung eines Rechtes an andere allen gleichstelle. Der Inhaber der höchsten Gewalt soll auch dafür sorgen, daß die gesetzlichen Strafen gegen alle Bürger gleichmäßig gehandhabt werden, daß ferner das gemeine Volk nicht von den Großen bedrückt werde oder daß er nicht selbst auf ihren Rath es bedrücke — denn die Gemeinen machen die Kraft des Staates aus — und daß nicht die angeseheneren Bürger die geringern durch Beschimpfungen reizen; denn wenn die erstern verlangen, daß ihnen wegen ihrer Macht Ehre bezeugt werde, warum sollte es nicht auch das Volk, weil es von großer Zahl und weit mächtiger ist? Die Ungleichheit der Bürger ist nicht von irgend etwas an sich Ausgezeichnetem, sondern vom Willen des höchsten Gebieters, das ist vom Willen des Staates ausgegangen; im ursprünglichen, im Naturzustande waren alle Menschen einander gleich; um so viel weniger sollte man sich also ein unbürgerliches, stolzes Benehmen erlauben; das gemeine Volk soll nicht einmal von den Königen zum Zorn gereizt werden, viel weniger von Mitbürgern, wie mächtig sie auch sein mögen, auf daß es nicht, indem es an jenen Rache nehmen will, zugleich den Staat angreife, der sie nicht gehindert hat. Eine fernere Gefahr entsteht für den öffentlichen Frieden aus dem Ehrgeiz; denn es gibt solche, welche, indem sie sich für weiser

halten als andere und für zur Besorgung der Geschäfte geigneter, als die gegenwärtigen Regenten, ihre Fähigkeit, dem Staate zu nützen, da sie dieselbe nicht anders darzuthun vermögen, dadurch an den Tag legen, daß sie dem Staate Schaden zufügen. Diesem Uebel können die Inhaber der höchsten Gewalt dadurch entgegenwirken, daß sie die gehorsamen Bürger begünstigen, die unruhigen dagegen bestrafen und zurücksetzen und es auf diese Weise dahin zu bringen suchen, daß die Bürger ihren Ehrgeiz mehr darein setzen, zu gehorchen, als darein, widerspenstig zu sein. Wenn aber die unruhigen Bürger sich gar zu einer Partei vereinigt haben, so ist es noch vielmehr die Pflicht der höchsten Gewalt, solche Parteien aufzulösen und zu zerstreuen. Denn eine Partei ist ein Staat im Staate; die Staaten aber befinden sich untereinander im natürlichen, d. h. feindseligen Zustande; wenn daher die Fürsten die Bildung einer Partei im Staate zuließen, so würden sie dasselbe thun, wie wenn sie einen Feind in ihre Mauern aufnähmen. Es liegt aber auch in allzugroßer Volksgunst und in allzugroßem Reichthum einzelner Bürger der Keim einer Partei verborgen. — Zur Bereicherung der Bürger kann vielerlei beitragen: Arbeit, Sparsamkeit, die natürlichen Erzeugnisse der Erde und des Wassers und Krieg. Der Letzte wirft aber nur einen unsichern Gewinn ab, daher nur die drei ersten Faktoren zu berücksichtigen sind. Da ist es nun Pflicht der Herrscher, durch geeignete Gesetze nachzuhelfen. So sind solche Gesetze von Nutzen, durch welche diejenigen Beschäftigungen begünstigt werden, die den Ertrag der Erde und des Wassers verbessern, wie Ackerbau und Fischerei; ferner Gesetze, durch welche der Fleiß angeregt wird, durch welche die die Bequemlichkeiten der ganzen Welt in eine einzige Stadt zusammenbringende Schiffahrtskunde, die Mechanik, unter die wir alle Künste ausgezeichneter Künstler zusammenfassen und die mathematischen Wissenschaften, die Quellen der Nautik und Mechanik, in Ehren gehalten werden; endlich Gesetze, die den übermäßigen Aufwand für Speisen, Kleider u. s. f. beschränken. — Damit die Bürger einer unschädlichen Freiheit genießen, muß nicht mehr durch Gesetze bestimmt werden, als der Vortheil der Bürger und des Staates erfordert. Denn weil niemals alle

Bewegungen und Handlungen der Bürger durch Gesetze umgränzt sind und wegen ihrer Manigfaltigkeit nicht umgränzt werden können, so gibt es nothwendig ein unendliches Gebiet von Handlungen, die weder geboten, noch verboten werden. Es ist dieß derjenige Theil des natürlichen Rechtes, der den Bürgern von den bürgerlichen Gesetzen gelassen worden ist. Da die Menschen, was sie thun oder nicht thun sollen, öfter nach der natürlichen Vernunft, als nach den Gesetzen abzuwägen pflegen, so ist es unvermeidlich, daß sie da, wo mehr Gesetze sind, als daß sie sich derselben leicht erinnern könnten und solche Gesetze, welche das verbieten, was die Vernunft nicht verbietet, aus Unwissenheit, ohne alle böse Absicht, in den Gesetzen, wie in Schlingen, sich gegen die unschädliche Freiheit verfangen, welche den Bürgern zu wahren die Inhaber der höchsten Gewalt durch das Naturgesetz verpflichtet sind. Zu der unschädlichen und für die einzelnen Bürger zu einem glückseligen Leben erforderlichen Freiheit gehört auch, daß keine Strafen zu fürchten seien, als solche, welche man voraussehen oder erwarten kann. Strafe ist ein Uebel, das dem Uebertreter des Gesetzes durch die öffentliche Autorität zugefügt wird, damit der Schrecken vor demselben den Willen der Bürger zum Gehorsam geneigt mache. Das Strafrecht des Staates ist nichts weiter als das natürliche Recht, das zur eigenen Erhaltung Nöthige zu thun, das aber ungeschmälert nur dem Staate gelassen worden ist. Bei Ausübung dieses Rache- oder Strafrechts muß man aber nicht auf das vergangene Böse, sondern auf das zukünftige Gute sehen, d h. man darf zu keinem andern Zwecke eine Strafe auflegen, als zu dem Zwecke, daß der, welcher gefehlt hat, oder andere, durch die Strafe gewarnt, sich bessern. Dieß folgt daraus, daß nach dem Naturgesetze jeder dem Andern verzeihen soll, sobald er Sicherheit für die Zukunft erlangt hat (s. oben in der Ethik), ferner daraus, daß Strafe, wenn sie nur darauf abzielt, das Vergangene zu rächen, ein zweckloser, eitler Triumph, also widervernünftig ist, Krieg erzeugt und daher gegen das erste Fundamental-Naturgesetz streitet. Daher fehlen die, welche, so lange die Strafe für irgend ein Vegehen nicht bestimmt ist, die dannzumal in ihrer Willkür liegende Strafe nach etwas anderm bemessen, als nach dem öffentlichen

Nutzen. Ist aber einmal die Strafe bestimmt, sei es durch ein ausdrückliches Gesetz, sei es durch die Praxis, durch die Bestrafung des ersten Delinquenten (da die natürliche Billigkeit gebietet, daß gleichmäßige Uebertreter gleichmäßig bestraft werden), so ist es gegen das Naturgesetz, eine größere Strafe als die durch das Gesetz vorgeschriebene aufzulegen. Denn wenn der Gesetzgeber, das ist der Inhaber der höchsten Gewalt, dem Verbrechen eine Strafe androht, die zu gering ist, als daß die Furcht vor ihr der Lust, die jemand von dem Verbrechen hofft, das Gleichgewicht zu halten vermöchte, so fällt dieses Uebergewicht der Lust über die Furcht vor der Strafe, welches das Verbrechen zur Folge hat, dem Inhaber der höchsten Gewalt zur Last und wenn er daher jemand mit einer größern Strafe belegt, als er selbst durch die Gesetze vorgeschrieben hat, so straft er an einem andern, was er selbst gesündigt hat. Endlich gehört es auch zur unschädlichen und nothwendigen Freiheit der Bürger, daß sie die ihnen von den Gesetzen zugestandenen Rechte ohne Furcht, daß ihnen das Ihrige durch Diebstahl oder Raub entrissen werden könnte, genießen können. Die Furcht aber, welche die Menschen vom Uebelsthun abschreckt, entsteht nicht daraus, daß Strafen festgesetzt, sondern daraus, daß sie vollzogen werden. Wenn aber die Richter, durch Geschenke, Gunst oder auch Mitleid bestochen, die gesetzlichen Strafen oft nachlassen und so den Schlechten Straflosigkeit hoffen lassen, so werden die rechtlichen Bürger, von Mördern und Räubern umgeben, weder unter sich verkehren, noch sich überhaupt frei bewegen können; der Staat selbst löst sich auf und jeder erhält wieder das Recht, sich nach seinem Gutdünken zu schützen Daher schreibt das Naturgesetz den Inhabern der höchsten Gewalt vor, daß sie nicht allein selbst Gerechtigkeit üben, sondern auch die von ihnen eingesetzten Richter durch Strafen zwingen sollen, dasselbe zu thun, d. h. daß sie den Klagen der Bürger ihr Ohr leihen und, so oft es nöthig ist, außerordentliche Richter abordnen, welche über die ordentlichen die Untersuchung führen sollen.

Die eingeführten oder künstlichen Staaten unterscheiden sich durch die Zahl der Personen, denen die höchste Gewalt überlassen

ist. Die höchste Gewalt wird aber Einem Menschen oder Einer Versammlung überlassen. Die Versammlung hinwieder besteht entweder aus allen Bürgern, so daß jeder von ihnen in der Versammlung Stimmrecht hat, oder nur aus einem Theile der Bürger. So ergeben sich drei Arten des Staates, eine, in welcher die höchste Gewalt bei einer Versammlung ist, worin jeder Bürger Stimmrecht hat und die Demokratie genannt wird, eine andere, in welcher die höchste Gewalt bei einer Versammlung ist, worin nicht alle, sondern nur ein gewisser Theil Stimmrecht hat und welcher Aristokratie heißt, eine dritte, in welcher die höchste Gewalt bei einem Einzigen ist und welche Monarchie genannt wird. Bei der ersten Art heißt der Herrscher Volk, bei der zweiten die Besten (optimates), bei der dritten Monarch. Anarchie, Oligarchie und Tyrannis, welche die Alten der Demokratie, der Aristokratie und der Monarchie gegenüberstellen, sind keine Arten des Staates, sondern nur Namen, die man je nach seinen Leidenschaften der höchsten Gewalt giebt, wenn man ein Mißfallen an ihr hat. Die Anarchie bezeichnet den Zustand, in dem gar kein Staat existirt, kann also nicht eine Art des Staates sein. Die Oligarchie aber ist von der Aristokratie nicht verschieden, da eben die Ansichten darüber, welche die Besten seien, sehr differiren Königthum und Tyrannis sind ebenfalls nicht zwei Arten des Staates. Ein König unterscheidet sich von einem Tyrannen nicht dadurch, daß er eine geringere Macht hat, als dieser Letztere, oder daß seine Macht begränzt ist, oder durch die Art der Erwerbung derselben, sondern einzig durch ihren Gebrauch. Demselben Monarchen kann der Name eines Königs als Ehrenname, der Name eines Tyrannen als Schimpfname beigelegt werden. Einige wollen, um die Eine absolute Gewalt zu vermeiden, aus allen drei Arten mehr oder weniger gemischte Verfassungen, so daß die höchste Gewalt getheilt würde. Aber dadurch würde die Freiheit nicht besser gewahrt; denn so bald zwischen den Gewalten, unter welche die höchste Gewalt vertheilt wäre, Zwietracht entstehen würde, so kehrte der Naturzustand zurück. Eine solche Theilung ist aber nach dem früher Gesagten nicht einmal möglich. Gehen wir nun auf jede einzelne Art des Staates ein. — Wenn eine

Anzahl von Menschen zusammentritt, um einen Staat zu errichten, so haben wir schon eine Demokratie, da von einem jeden vorausgesetzt wird, er unterwerfe sich der Mehrheit. In dieser Versammlung muß aber eine gewisse Zeit und ein gewisser Ort festgesetzt werden, wo man sich wieder versammeln will. Sonst hört damit, daß man auseinandergeht, die Demokratie auf und es kehrt der Naturzustand zurück. Es müssen aber auch entweder die Zwischenräume zwischen diesen Versammlungen so kurz sein, daß während derselben der Staat nicht in Gefahr kommen kann, oder es muß für diese Zeit die Ausübung der höchsten Gewalt einem Einzelnen oder einer (kleinern) Versammlung übertragen werden. Die Demokratie wird nicht eingeführt durch Verträge Einzelner mit dem Volke, sondern durch wechselseitige Verträge der Einzelnen mit den Einzelnen. Denn erstlich gab es vor Einführung des Staates kein Volk, d. h. keine einheitliche kollektive Person, sondern nur eine Menge einzelner Personen; nach der Einführung des Staates aber faßt der Wille des Volkes den des Einzelnen in sich und es kann sich daher nach Gutdünken von einer Verpflichtung gegen denselben befreien, ist also faktisch bereits frei von derselben. Zweitens aber müssen, damit der Staat nicht vergeblich eingeführt sei, die Bürger durch Verträge verbunden werden, das zu thun und zu unterlassen, was der Staat zu thun und zu unterlassen befehlen werde; weil also solche Verträge bei Einführung des Staates errichtet werden müssen, zwischen dem einzelnen Bürger und dem Volke aber, wie schon gezeigt worden ist, keine errichtet werden, so folgt, daß dieß zwischen den einzelnen Bürgern geschehe, indem nämlich jeder der Bürger sich durch einen Vertrag verpflichtet, daß er seinen Willen dem Willen des größern Theils unterwerfen werde, unter der Bedingung, daß die Uebrigen dasselbe thun, wie wenn einer so reden würde: „Ich übertrage mein Recht an das Volk, zu deinen Gunsten, damit du dein Recht, zu meinen Gunsten, auf ebendasselbe Volk übertragest." — Eine Aristokratie oder ein Senat der Besten entsteht dadurch aus der Demokratie, daß gewisse, durch Namen, Geschlecht oder irgend ein anderes Merkmal von den Uebrigen sich unterscheidende Männer dem Volke vorgeschlagen und durch die Mehrheit erwählt werden

und daß alles Recht des ganzen Volkes auf sie übergetragen wird, so daß das Volk nach dieser Uebertragung nicht mehr als Eine Person existirt. Wie in der Demokratie, so ist auch in der Aristokratie die höchste Gewalt von jeder Verpflichtung gegen einen Bürger frei, da vor der Errichtung der Aristokratie die Einzelnen durch Verträge mit den Einzelnen zum Gehorsam gegen das Volk verbunden waren, also auch zur Anerkennung jener durch die Mehrheit vorgenommenen Uebertragung. Sie ist auch frei von jeder Verpflichtung gegen das Volk, da nach jener Uebertragung das Volk als Person, wie schon gesagt, zu existiren aufhört und somit auch jede Verpflichtung gegen diese Person. Auch bei der Aristokratie muß bestimmt werden, wo und wann die herrschende Versammlung wieder zusammentreten solle u. s. f., wie bei der Demokratie angegeben worden ist. — Die Monarchie entsteht ganz wie die Aristokratie aus der Volksgewalt. Auch hier gilt das, was bei der Aristokratie von der Freiheit der höchsten Gewalt von jeder Verpflichtung gegen einen Einzelnen und gegen das Volk, von dem Ursprunge der Pflicht des Gehorsams gegen diese höchste Gewalt und von dem Aufhören des Volkes als Einer Person gesagt worden ist. Die Monarchie unterscheidet sich aber dadurch von der Aristokratie und von der Demokratie, daß hier die höchste Gewalt nicht nur zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten rathschlagen und Beschlüsse fassen kann, sondern jederzeit und überall, als eine natürliche Einheit, die nicht erst zusammenzukommen braucht, um ihre Gewalt auszuüben. Sind die Herrscher durch keine Verträge gegen irgend einen Bürger gebunden, so können sie auch gegen niemand Unrecht begehen, da ja Unrecht nur in der Verletzung von Verträgen besteht, wie wir oben sahen. Doch kann die höchste Gewalt in allen drei Arten des Staates gegen Naturgesetze sündigen, was aber nicht Unrecht in obigem Sinne genannt werden kann. Ein Bürger aber, welcher der höchsten Gewalt nicht gehorcht, begeht ein Unrecht sowol gegen die andern Bürger, weil jeder mit jedem einen Vertrag abgeschlossen hat, daß er gehorsam sein werde, als auch gegen den höchsten Herrscher, weil man so das Recht, welches man ihm gegeben hat, ohne seine Zustimmung zurück nimmt. Wenn im Volke oder

im Senat der Besten etwas gegen ein Naturgesetz beschlossen wird, so sündigt nicht der Staat, sondern nur die solches beschließenden Bürger, da die Sünde nicht den künstlichen politischen Willen des Staates begleitet, sondern den natürlichen Willen der Einzelnen. Der Monarch aber sündigt immer selbst, da bei ihm bürgerlicher und natürlicher Wille eines und dasselbe sind. Das Volk kann einem Monarchen die Obergewalt schlechthin, ohne Bestimmung einer Zeit, oder aber auf eine bestimmte Zeit übertragen. Im erstern Falle ist seine Gewalt dieselbe, welche die des Volkes war und er kann seinen Nachfolger nach Gutbefinden ernennen. Beim zeitweiligen Monarchen ist außer der Uebergabe der Herrschaft noch anderes in Berücksichtigung zu ziehen, nämlich erstens, ob sich das Volk die Gewalt vorbehalten habe, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten wieder zusammenzukommen, zweitens, wenn dieß der Fall ist, ob es sich die Gewalt vorbehalten habe, zusammenzukommen, ehe noch die Gewalt des für die Zwischenzeit ernannten zeitweiligen Monarchen abgelaufen ist, und drittens, ob es beschlossen habe, daß diese Zusammenkunft nur nach dem Gutdünken des zeitweiligen Monarchen stattfinden dürfe, oder auch sonst. Nehmen wir an, daß das Volk einem Monarchen die höchste Gewalt nur auf Lebenszeit übertragen und daß es vor seinem Auseinandergehen nichts über die Art einer Neuwahl nach dessen Tode bestimmt habe, so würde es, so bald er gestorben wäre, in den Naturzustand zurückfallen. Durch das Naturgesetz aber, daß man Gutes nicht mit Bösem vergelten solle (s. oben in der Ethik), ist der Monarch gehalten, zur Verhütung des Unheils entweder den Tag oder den Ort zu bestimmen, an dem die Bürger, welche wollen, wieder zusammenkommen können, oder selbst einen Nachfolger zu ernennen, wie es ihm für das gemeine Beste zuträglicher scheint. So hat er absolute Gewalt. Bestimmt aber das Volk, nachdem es einen Monarchen auf Lebenszeit erwählt hat, vor seinem Auseinandergehen Tag und Ort der Wiederversammlung nach dem Tode des Monarchen, so besitzt es auch in der Zwischenzeit die höchste Gewalt und dem Monarchen steht nur deren Gebrauch zu. Bestimmt es vollends, daß die Zusammenkunft noch während der Regierungszeit des Monarchen

stattfinden solle, so ist er nicht ein Monarch, sondern ein Diener des Volkes und es kann ihn auch vor Ablauf der festgesetzten Zeit seines Amtes entkleiden; denn es ist nicht gedenkbar, daß der Mensch oder die Versammlung, welche im Besitze der nächsten und unmittelbaren Macht zu handeln ist, so die Herrschaft bei sich behielten, daß sie nicht wirklich befehlen könnten; denn Herrschaft ist nichts anderes, als das Recht, zu befehlen, so oft es nach der Natur möglich ist. Solche Staaten werden nicht eigentlich monarchisch, sondern demokratisch oder aristokratisch regiert. Wenn aber das Volk, nachdem es nach Erwählung eines zeitweiligen Monarchen die Versammlung verlassen hat, sich nur auf Geheiß des Herrschers wieder versammeln darf, so nimmt man an, daß es sich sogleich auflöse und die Gewalt des Erwählten absolut sei, da die Bürgerschaft nur wieder entstehen kann, wenn der Herrscher es will und das auch in dem Falle, wenn derselbe verspricht, die Bürger zu gewissen Zeiten zusammenzuberufen, da ja die Person, der er es versprochen hat, nur existirt, wenn er es will. — Die Frage, wem die Nachfolge in der höchsten Gewalt gebühre, kann in der Demokratie nie entstehen; denn in dieser sterben immer nur einzelne Glieder der herrschenden Bürgerschaft; die Letztere selbst aber bleibt immer dieselbe kollektive Person, so lange überhaupt noch Bürger vorhanden sind. Aehnlich verhält es sich in der Aristokratie; stirbt einer der herrschenden Optimaten, so besetzen die übrigen seine Stelle in ihrer Versammlung mit einem andern (Selbstergänzung); die Frage über das Recht zur Nachfolge könnte daher in der Aristokratie nur dannzumal sich erheben, wenn alle herrschenden Optimaten auf einmal sterben würden, was nicht möglich ist. Diese Frage hat daher nur in der absoluten Monarchie eine Stelle. Wenn der Monarch seinen Nachfolger durch ein Testament ernannt hat, so wird ihm der also Ernannte nachfolgen. Denn wenn er (der Monarch) vom Volke eingesetzt ist, so hat er alle Gewalt, welche das Volk hatte. Da nun das Volk vermöge dieser Gewalt das Recht hatte, ihn zu erwählen, so hat auch er das Recht, einen Andern zu erwählen. Jeder Monarch kann also seinen Nachfolger durch ein Testament bestimmen. Was aber Jemand durch ein Testament

auf einen Andern übertragen kann, das kann er noch bei Lebzeiten mit demselben Rechte verschenken oder verkaufen; also ist der Monarch befugt, die Herrschaft als Geschenk oder durch Verkauf an einen Andern zu überlassen. Hat er weder durch ein Testament, noch in anderer Weise über seinen Nachfolger sich erklärt, so muß dennoch angenommen werden, daß es nicht in seiner Willensmeinung gelegen habe, daß der Staat nach seinem Tode in den elenden Zustand des Krieges aller gegen alle zurückfalle, erstens wegen jenes oben angeführten Beweggrundes der Dankbarkeit und zweitens, weil, wenn er das gewollt hätte, es ihm nicht schwer gewesen wäre, es offen auszusprechen. Es darf also vorausgesetzt werden, es sei sein Wille gewesen, daß ihm jemand in seiner Gewalt nachfolge. Ferner ist anzunehmen, wenn keine deutlichen Zeichen widersprechen, daß es sein Wille gewesen sei, daß eines seiner Kinder ihm nachfolge, von diesen wieder die Söhne vor den Töchtern, ursprünglich, weil die Erstern (obwol nicht immer) zur Leitung großer Angelegenheiten, besonders aber zur Führung von Kriegen geeigneter sind, später, wenn dieses Vorgehen der Söhne einige Generationen hindurch gedauert hat, weil es der Gewohnheit nicht widerspricht, von welcher man annehmen kann, daß der Vater mit ihr übereinstimme. Von mehrern Söhnen aber folgt, da die Herrschaft nicht getheilt werden kann, der älteste. Denn wenn ein Unterschied im Alter vorhanden ist, so ist der älteste der Würdigste, weil nach dem Urtheile der Natur der in Jahren Vorgerücktere (weil es in der Regel wirklich sich so verhält) der Verständigere ist, einen andern Richter aber als die Natur es nicht giebt. Sind aber alle Brüder für sich gleichstehend zu halten, so wird die Nachfolge durch das Loos bestimmt; das Loos der Natur aber ist die Erstgeburt; dadurch wird schon der älteste vorgezogen und niemand hat die Gewalt, zu bestimmen, ob die Frage durch diese oder durch eine andere Art von Loos zu entscheiden sei; derselbe Grund aber, welcher für den Erstgebornen spricht, spricht auch für eine Erstgeborne. Sind keine Kinder vorhanden, so geht die Herrschaft auf die Brüder und Schwestern des verstorbenen Monarchen über, aus demselben natürlichen Grunde, aus dem sie auf Kinder übergegangen wäre; die Brüder aber

gehen den Schwestern vor und bei beiden hinwieder die ältern den jüngern, aus demselben Grunde, wie bei den Kindern. Aus demselben Grunde, aus welchem man zur Herrschaft folgt, folgt man auch zum Rechte der Nachfolge. Denn wenn der Erstgeborne vor dem Vater stirbt, so wird, wenn der Vater nicht etwas anderes festsetzt, angenommen, er (der Erstgeborne) habe sein Recht der Nachfolge auf seine Kinder übertragen und deßhalb gingen dieselben ihren Oheimen in diesem Rechte vor. Dieß alles, wenn nicht die Lokalgewohnheit widerspricht, aus dem oben angegebenen Grunde. — Bei Vergleichung der drei Arten des Staates, der Vortheile und Nachtheile einer jeden Art, ergibt es sich, daß der Monarchie der Vorzug vor den beiden andern Arten zu geben ist. Es gehört zu den Nachtheilen der höchsten Gewalt, daß der Herrscher außer den zur Führung seines Amtes und zu seinem standesgemäßen Unterhalte nöthigen Geldern, nach Belieben auch andere eintreiben kann, um seine Söhne, Verwandten, Günstlinge, Schmeichler zu bereichern. Dieser Nachtheil findet sich in jeder Art des Staates, ist indeß in einer Monarchie noch erträglicher als in einer Demokratie. Denn wenn auch der Monarch seine Günstlinge bereichern will, so sind es doch nur wenige, weil es eben Günstlinge eines Einzigen sind und eben deßhalb kann er sie ohne Beeinträchtigung der Bürger durch Uebertragung von Aemtern großentheils befriedigen; kann auch ein Monarch Unwürdige befördern, so will er es doch oft nicht thun. So viel es dagegen Demagogen, d. i. mächtige Volksredner in der Demokratie gibt, so viele Leute gibt es darin, die Kinder, Verwandte, Freunde und Schmeichler zu bereichern haben; bei der großen Zahl dieser Letztern und dem steten Hinzukommen Neuer kann ihre Bereicherung nicht ohne Bedrückung der Bürger geschehen; endlich muß man annehmen, daß immer alle Demagogen unwürdige Günstlinge zu befördern wünschen, weil sonst die, welche allein solche Beförderungen zu Stande brachten, dadurch eine für die übrigen (Demagogen) gefährliche Macht gewinnen würden. Auch willkürliche Bestrafung Unschuldiger kommt in der Monarchie weniger vor, als in der Demokratie; denn die Monarchen sind nur gegen solche grausam zu verfahren geneigt, die ihnen durch unzeitige

Rathschläge lästig oder wegen Schmähungen oder ihrer Absichten wegen ihnen entgegen sind; es werden also nur die davon betroffen, die über die Andern hervorragen, sich hervordrängen; wer verborgen bleiben will, ist außer Gefahr, ja wird eher durch jene Demüthigung der Mächtigern geschützt. In der Volksherrschaft aber kann es so viele Nerone geben, als es schmeichlerische Volksredner giebt; denn jeder von ihnen vermag so viel, als das Volk selbst und durch Strafloserhaltung derjenigen, welche aus Willkür und Privatfeindschaft Mitbürger unverdient getödtet haben, giebt der Eine, wie durch den stillschweigenden Vertrag „heute mir, morgen dir" der Begierde des Andern nach. Die Freiheit der Einzelnen ist in der Demokratie nicht größer als in der Monarchie. Denn wenn man unter Freiheit Freiheit vom Unterworfensein unter die höchste Gewalt versteht, so besteht eine solche Freiheit in der Demokratie so wenig als in der Monarchie; denn wie in Ersterer dem Monarchen, so ist man in Letzterer dem Volke unterworfen. Glaubt man aber, die Freiheit bestehe darin, daß nicht mehr, als was nothwendig ist, durch Gesetze und Verbote bestimmt werde, so ist diese Freiheit in der Monarchie nicht weniger vorhanden als in der Demokratie; denn erstere kann so gut als letztere mit einer solchen Freiheit bestehen. Wenn aber einzelne Bürger, d. i. Unterthanen Freiheit verlangen, so verlangen sie in der That nicht Freiheit, sondern Herrschaft, obgleich sie es aus Unwissenheit nicht bemerken. Denn wenn jeder dem Naturgesetz gemäß den Andern die gleiche Freiheit zugestehen wollte, die er für sich fordert, so würde das Recht aller auf alles, der Naturzustand, zurückkehren, dem doch Alle jede bürgerliche Unterwerfung, welcher Art sie auch wäre, vorziehen würden. Verlangte aber jemand, allein frei zu sein, während die Andern gebunden blieben, was verlangte er anderes als Herrschaft? Denn wer von jedem Bande gelöst ist, ist der Herr aller, die gebunden sind. Was man daher an einem demokratischen Staate für Freiheit hält, das ist gleicher Antheil an den öffentlichen Aemtern, d. h. an ihrer Besetzung und an der Herrschaft, welche das gesammte Volk ausübt. Die Freiheit der einzelnen Bürger aber gegenüber der höchsten Gewalt ist, wie schon gesagt, in der Demokratie nicht größer, als in der Monarchie.

Auch ist es nicht gut, wenn Staatssachen in großen Versammlungen vollendet werden. Denn zur richtigen Beurtheilung des dem Staate Heilsamen ist eine genaue Kenntniß der innern und äußern Verhältnisse des Staates nothwendig, die nur Wenige in der Versammlung besitzen können, während die Andern durch ungeschickte Rathschläge nur hinderlich sind. In einer solchen Versammlung muß jeder seine Meinung, um Gehör zu finden, so viel möglich mit allem Schmucke der Beredsamkeit vortragen. Die Beredsamkeit zielt aber nicht auf Wahrheit, sondern auf Sieg ab, sie will nicht belehren, sondern überreden; sie stützt sich nicht auf die wahren Gründe, sondern geht von den herrschenden Meinungen aus, welche größtentheils irrig sind, sucht nicht mit der Natur der Dinge, sondern mit den Leidenschaften der Zuhörer übereinzustimmen, läßt daher Gutes und Böses, Nützliches und Unnützes, Ehrenhaftes und Unehrenhaftes größer oder geringer erscheinen, als es wirklich ist, stellt als gerecht dar, was ungerecht ist, je nachdem es ihrem Zwecke dienen kann. Aus den Verhandlungen in einer großen Versammlung erzeugen sich Parteien im Staate und aus den Parteien Aufruhr und Bürgerkrieg und was heute beschlossen wurde, wird morgen wieder umgestürzt, je nachdem die eine oder andere Partei zahlreicher in der Versammlung sich einfindet. Was in großen Versammlungen verhandelt wird, geheim zu halten, ist beinahe unmöglich, obgleich es oft sehr nothwendig wäre. Die Macht der höchsten Gewalt ist bei jeder Staatsform die nämliche; nur die Akte derselben, d. i. die Bewegungen und Handlungen des Staates unterscheiden sich, je nachdem sie aus den Berathungen Mehrerer oder Weniger, Erfahrener oder Unerfahrener hervorgehen; hieraus folgt aber, daß die Vortheile und Nachtheile einer Herrschaft nicht von demjenigen herkommen, in dem die Gewalt des Staates ihren Sitz hat, sondern von den Dienern der Herrschaft und daher hindert nichts, daß ein Staat gut regiert werden kann, wenn auch eine Frau oder Kind im Besitze der monarchischen Gewalt ist, wenn nur die den Geschäften gewachsen sind, welche den Aemtern vorstehen. Die allfälligen Nachtheile, welche mit der Unmündigkeit eines Monarchen verbunden sein können, geben der Demokratie keinen Vorzug; denn

sie entstehen daraus, daß zuweilen, während der Unmündigkeit eines Herrschers viele zugleich sich in die Verwaltung der öffentlichen Geschäfte eindrängen wollen, so daß der Staat gewissermaßen demokratisch verwaltet wird und daher an den der Demokratie eigenthümlichen Nachtheilen zu leiden hat. Das deutlichste Zeichen aber, daß die absoluteste Monarchie die beste Staatsform sei, ist, daß nicht nur Könige, sondern auch jene Staaten, in denen das Volk oder die Optimaten regieren, den Oberbefehl im Kriege stets einem Einzigen übertragen und zwar so absolut, daß nichts absoluter sein könnte. Die Monarchie ist also in den Lagern die beste Form der Herrschaft. Was sind aber die Staaten anders, als eben so viele mit Besatzungen und Waffen gegen einander gerüstete Lager, die in beständigem (wenn auch durch kurze Zwischenräume scheinbar unterbrochenen) Natur-, d. h. Kriegszustande zu einander stehen? Da wir uns doch um unserer Erhaltung willen jemandem unterwerfen müssen, so unterwerfen wir uns am Besten demjenigen, in dessen Interesse es liegt, daß es uns gut gehe, daß wir vor Beeinträchtigung und Schaden bewahrt bleiben. Dieses ist aber dannzumal der Fall, wann wir das erbliche Besitzthum des Herrschers sind; denn jeder wird sein Erbe zu erhalten suchen. Was die Aristokratie betrifft, so kann aus dem bisher über die Monarchie und Demokratie Gesagten der Schluß gezogen werden, daß die Aristokratie, welche erblich ist und mit der Erwählung der Beamten zufrieden, die Verhandlungen wenigen am meisten dazu Geeigneten überläßt, mit Einem Wort diejenige, welche am meisten der monarchischen, am wenigsten der demokratischen Staatsform sich nähert, sowol für die einzelnen Bürger die beste, als auch dauerhafter als andere sei.

Da die höchste Gewalt im künstlichen Staate durch wechselseitige Verträge aller Bürger eingeführt ist, so könnte die Frage aufgeworfen werden, ob sie nicht auch durch Uebereinstimmung aller Bürger *aufgehoben* werden könne. Wenn aber auch diese Behauptung begründet wäre, so könnte doch daraus für die Inhaber der höchsten Gewalt rechtlich keinerlei Gefahr sich ergeben. Denn wenn auch nur Ein Bürger gegen die Aufhebung wäre, so könnte sie nicht mit Recht statthaben, da alle

Bürger sich gegen einander verpflichtet haben. Alle Bürger zugleich aber werden niemals dafür sein. Wollte man für eine solche Absetzung das Recht der Mehrheit geltend machen, so thäte man es mit Unrecht. Denn dieses Recht der Mehrheit besteht nicht von Natur und ist bei unruhigen Bewegungen nicht das wahre, sondern es geht aus der bürgerlichen Einrichtung hervor und ist nur dann ein wahres, wenn der Mensch oder die Versammlung, welche die höchste Gewalt hat, die Bürger zusammenberufend anordnet, daß die Erwählten vor den Erwählenden das Recht haben sollen, zu reden und die Mehrheit der sich Aussprechenden in Beziehung auf die von ihm (dem Inhaber der höchsten Gewalt) zur Behandlung vorgelegten Gegenstände für alle gerechnet werden sollen. Es ist aber nicht anzunehmen, daß der, welcher die höchste Gewalt besitzt, die Bürger zur Verhandlung über ihr eigenes Recht zusammenberufen habe, außer wenn er aus Ueberdruß an den Geschäften mit deutlichen Worten die Herrschaft niederlegte. Zudem aber hängt das Recht der Herrschaft, obgleich dieselbe durch Verträge der Einzelnen mit den Einzelnen eingeführt worden ist, doch nicht bloß von der daraus entsprungenen Verpflichtung eines jeden Bürgers gegen einen jeden Bürger ab, sondern es kommt noch die Verpflichtung gegen den Inhaber der Herrschaft hinzu. Denn jeder Bürger, indem er mit jedem andern Bürger den Vertrag abschließt, thut es mit den Worten: „Ich übertrage mein Recht auf diesen, damit auch du dein Recht auf denselben übertragest". Dadurch ist das Recht, welches jeder hatte, sich seiner Kräfte zum eigenen Besten zu bedienen, völlig auf irgend einen Menschen oder auf irgend eine Versammlung zum gemeinen Besten übertragen. Daher ist die Herrschaft durch die Verträge, durch welche sich die Einzelnen gegen die Einzelnen verpflichten, und durch die Schenkung des Rechts, welche für gültig zu halten sie sich gegen den Herrscher verpflichten, also durch eine doppelte Verpflichtung gesichert, die gegen die Mitbürger und die gegen den Herrscher. Die Bürger können also den Herrscher ohne seine eigene Zustimmung nicht mit Recht der Herrschaft berauben. — Wenn der Inhaber der höchsten Gewalt solche Rechte, ohne welche er den Zweck seiner Einsetzung nicht erfüllen, für das

Wohl des Volkes nicht sorgen kann, wie Gewalt über Krieg und Frieden, Gerichtsbarkeit oder ähnliches einem oder mehrern Bürgern als ein Privilegium, d. i. als ein Privatrecht oder eine Privatfreiheit überträgt, so ist ein solches Zugeständniß kraftlos, sofern er nicht zugleich mit deutlichen Worten der höchsten Gewalt entsagt oder dieselbe auf einen Andern überträgt, indem sonst angenommen werden muß, daß er der höchsten Gewalt nicht entsagt habe und folglich auch nicht den zur Ausübung derselben nothwendigen Mitteln. Die Verpflichtung der Bürger gegen die höchste Gewalt dauert aber nur so lange, als die Macht derselben, die Bürger zu schützen; denn das Recht der Menschen, sich selbst zu schützen, wenn sie von niemand Anderm beschützt werden können, kann durch keine Verträge aufgehoben werden. Wird ein Bürger im Kriege gefangen, oder befindet sich das für seine Person oder für sein Leben Nothwendige in der Gewalt der Feinde, die Feinde aber versprechen ihm Leben und Freiheit des Körpers, unter der Bedingung, daß er dem Sieger unterthan sei, so hat er die Freiheit, die Bedingung anzunehmen und wenn er sie angenommen hat, so ist er der Unterthan des Siegers; denn er konnte sich auf keine andere Weise erhalten. Wird er aber vom Feinde im Kerker oder in Banden zurückgehalten und ihm sein Leben nicht gesichert, so ist er durch keinen Vertrag gebunden und kann deßhalb mit Recht entfliehen oder sich auf irgend eine andere Weise beim Leben erhalten. Wenn ein Monarch der höchsten Gewalt für sich und seine Erben entsagt, so kehren die Bürger zur absoluten Freiheit der Natur zurück, denn obgleich die Natur zeigt, wer sein Sohn oder sein nächster Verwandter sei, so hängt es doch von seinem eigenen Willen ab, wer sein Erbe sein soll; wenn er daher keinen Erben haben will, so hört die höchste Gewalt und das Unterworfensein auf. Dasselbe tritt ein, wenn er ohne bekannte Verwandte und ohne eine Erklärung hinsichtlich seines Erben stirbt. Denn dannzumal ist man niemand Gehorsam schuldig, da man nicht weiß, wem man ihn leisten sollte. Wenn der Inhaber der höchsten Gewalt einen Unterthan in Verbannung schickt, so ist ihm derselbe nicht unterthan, so lange die Verbannung dauert. Wer dagegen wegen irgend eines Geschäftes

in einen fremden Staat gesandt wird, oder wem es erlaubt wird, sich auswärts aufzuhalten, der bleibt Bürger und Unterthan; das hat aber statt vermöge einer Uebereinkunft zwischen den Staaten oder vermöge des Völkerrechts; denn wer das Gebiet eines fremden Staates betreten hat, ist den Gesetzen dieses Staates unterthan, wenn er nicht ein Recht hat von der Freundschaft beider Staaten unter sich. Wenn ein im Kriege besiegter Monarch sich dem Sieger als Unterthan ergiebt, so werden die Bürger von der frühern Verpflichtung befreit und schulden dem Sieger Gehorsam; wird er aber nur in Gefangenschaft gehalten, so hat er die höchste Gewalt in seinem Staate nicht verloren und die Bürger sind verpflichtet, den von ihm eingesetzten Beamten den gewohnten Gehorsam zu leisten.

Während im Bisherigen nur von dem durch freiwilligen Entschluß, Zusammentritt und Vertrag vieler errichteten, künstlichen Staate die Rede war, müssen wir im Folgenden noch den natürlichen oder erworbenen Staat betrachten, d. h. denjenigen, der durch Macht und natürliche Kräfte erworben wird. Es ist hier zuerst zu untersuchen, wie das Recht der Herrschaft über Personen erworben werden kann. Wo ein solches Recht erworben ist, da ist ein kleines Königreich. Denn König sein ist nichts Anderes als die Herrschaft über viele Personen besitzen und so ist ein großes Hauswesen ein Königreich und ein kleines Königreich ein Hauswesen. Versetzen wir uns in den Naturzustand und betrachten die Menschen als ganz unabhängig von einander, wie nebeneinander aufschießende Pilze, so kann auf drei Arten eine Verpflichtung des Einen gegen den Andern entstehen: Erstens durch freiwillige, vertragsmäßige Unterwerfung, von der wir bereits geredet haben; zweitens wenn einer gefangen oder besiegt oder seinen Kräften mißtrauend dem Sieger oder Stärkern das Gut des Gehorsams, der Dienstleistung verspricht gegen das Gut des Lebens; verspricht jemand diesen Gehorsam, ohne zu wissen, was jener ihm befehlen werde, so hat derselbe absolute Gewalt über ihn, er muß alles Befohlene thun, wenn es nicht den göttlichen Gesetzen widerspricht, er ist Sklave, sein Gebieter Herr; drittens kann das Recht auf eine Person durch Zeugung erworben werden.

Wir betrachten zunächst das Recht der Herren gegenüber den Sklaven. Nicht alle verschonten Gefangenen können Verträge schließen, durch welche ihnen gegen Unterwerfung das Leben zugesichert wird. Denn nicht jedem schenkt man solches Vertrauen, daß man ihm so viel von der natürlichen Freiheit läßt, daß er entfliehen oder den Dienst vernachlässigen oder gar auf etwas Böses gegen den Herrn sinnen kann. Gefangene, mit denen man keinen Vertrag abgeschlossen hat, dienen zwar auch, aber im Innern von Werkhäusern und mit Ketten geschlossen, und werden deßhalb nicht schlechthin Sklaven, sondern mit einem besondern Namen Werksklaven genannt. Die Verpflichtung eines Sklaven gegen seinen Herrn folgt also nicht aus der bloßen Schonung des Lebens, sondern daraus, daß ihn der Herr nicht fesselt oder einkerkert, ihm also vertraut, was zum Begriffe eines Vertrages gehört. Die Werksklaven sind durch keinen Vertrag gebunden, da man keinen mit ihnen geschlossen, kein Zutrauen in sie gesetzt hat. Der durch Vertrag Sklave Gewordene ist Eigenthum des Herrn, mit allem, was er besaß, ehe er Sklave war und was er erwirbt, nachdem er Sklave geworden ist, hat somit seinem Herrn gegenüber kein Eigenthum, sondern nur seinen Mitsklaven gegenüber, wie im künstlichen Staate der Bürger nur seinen Mitbürgern, nicht dem Inhaber der höchsten Gewalt gegenüber Eigenthum besitzt. Der Herr darf somit, da nach dem Naturrechte jeder über das Seinige nach Gutdünken verfügen kann, den Sklaven nach Willkür verkaufen, verpfänden, durch Testament übertragen. Wie im künstlichen Staate der Unterthan dem Herrscher, so hat der Sklave seinen Willen dem Herrn unterworfen und der Herr thut ihm daher, wie der Herrscher dem Bürger oder Unterthan mit nichts Unrecht, da ja alles mit seinem Willen geschieht. Wenn ein Herr, sei es durch Gefangenschaft, sei es durch freiwillige Unterwerfung, selbst Sklave eines Andern wird, so verfügt letzterer als höchster Herr auch über die Sklaven des Erstern, des unmittelbaren Herrn, nach Gutdünken. Wenn daher in Staaten jemals den Herren absolute Gewalt über die Sklaven zustand, so war das dem Naturrechte entsprungen und vom bürgerlichen Rechte nicht festgesetzt, sondern übergangen worden.

Frei werden die Sklaven in denselben Fällen, wie der Bürger im künstlichen Staate, nämlich: Erstens, wenn der Herr dem Sklaven die auf ihn übergetragene Freiheit zurückgiebt (entspricht der Erlaubniß zur Auswanderung im künstlichen Staate); zweitens, wenn er ihn fortjagt (entspricht der Verbannung); drittens, wenn ein Sklave gefangen wird, indem die neue Knechtschaft die alte aufhebt, da, wie Dinge anderer Art, so auch Sklaven im Kriege erworben werden und der Herr sie billiger Weise beschützen muß, wenn er sie haben soll; viertens, wenn der Herr stirbt, ohne daß man weiß, wer Nachfolger ist; fünftens, ist ein in Bande geschlagener Sklave, wie schon oben bemerkt, eben deßhalb von jeder vertragsmäßigen Verpflichtung frei. Ein Herr, der selbst Sklave ist, kann seine Sklaven nur so frei lassen, daß sie Sklaven des höchsten Herrn bleiben, da sie, wie oben gezeigt wurde, nicht ihm, sondern dem höchsten Herrn gehören.

Die *väterliche Herrschaft* kommt nicht von der Zeugung her. Denn es versteht sich keineswegs von selbst, daß, was gezeugt werde, dessen sei, der es gezeugt hat. Da überdieß die Herrschaft, d. i. die höchste Gewalt, untheilbar ist, so daß keiner zwei Herren dienen kann, bei der Zeugung aber zwei Personen zusammenkommen, Mann und Weib, so ist es nicht möglich, daß die Herrschaft irgend durch bloße Zeugung erworben werden könnte. Der Ursprung der väterlichen Herrschaft muß also anderswoher abgeleitet werden. Man muß auf den Naturzustand zurückgehen, in welchem, wegen der natürlichen Gleichheit alle erwachsenen Menschen für einander gleich zu halten sind. Da ist der Sieger nach dem natürlichen Rechte Herr des Besiegten, also kommt die Herrschaft über das Kind nach dem Naturrechte zuerst dem zu, der es zuerst in seiner Gewalt hat; es ist aber klar, daß der Neugeborne früher in der Gewalt der *Mutter* ist, als in der Gewalt von irgend jemand anderm, so daß sie berechtigt ist, ihn nach ihrem Gutdünken auszusetzen oder aber zu erziehen. Wenn sie ihn erzieht, so muß, weil der Naturzustand ein Kriegszustand ist, angenommen werden, sie erziehe ihn unter der Bedingung, daß er nicht, herangewachsen, ihr Feind werde. d. i. unter der Bedingung, daß er ihr gehorche; denn

ein Jeder ist der Feind eines Jeden, dem er weder gehorcht, noch befiehlt. Wenn einige sagen, nicht die Mutter werde Herr des Kindes, sondern der Vater, wegen des Geschlechtsvorzugs, so ist es unbegründet; denn die Ungleichheit der Kräfte ist nicht so groß, daß der Mann die Herrschaft über das Weib ohne Krieg erwerben könnte. Von der Mutter kann aber das Recht auf verschiedene Art an andere übergehen. Erstlich kann sie ihr Recht aufgeben, auf ihren Sohn Verzicht leisten dadurch, daß sie ihn aussetzt. Dann erhält der, welcher den Ausgesetzten aufzieht, die Herrschaft, welche die Mutter hatte. Denn das Geschenk des Lebens, welches die Mutter ihm gegeben hatte nicht dadurch, daß sie ihn gebar, sondern dadurch, daß sie ihn ernährte, hebt sie durch die Aussetzung auf und daher ist auch die Verpflichtung, die aus der Schenknng des Lebens entsprang, durch die Aussetzung aufgehoben. Dem aber, der ihn durch Nahrung erhielt, schuldet der Erhaltene alles, sowol unter dem Namen eines Zöglings, wie vorher der Mutter, als auch unter dem Namen eines Sklaven, wie dem Herrn. Denn die Mutter kann ihn zwar im Naturzustande nach dem Rechte aller auf alles zurückfordern, aber er hat nicht das Recht, zu ihr zurückzukehren. Wird die Mutter im Kriege gefangen, so gehört ihr Kind dem Gefangennehmenden, weil, wer das Recht auf eine Person besitzt, auch die Herrschaft über alles hat, was derselben gehört. Wenn die Mutter Bürgerin irgend eines Staates ist, so ist der dortige Inhaber der höchsten Gewalt Herr über ihr Kind, als Herr über sie, die gehalten ist, dem Inhaber der höchsten Gewalt in allem zu gehorchen. Verbindet sich das Weib mit einem Manne zur Lebensgemeinschaft, unter der Bedingung, daß die Herrschaft beim Manne sei, so gehört der, der aus der Verbindung beider erzeugt wird, dem *Vater*, wegen dessen Herrschaft über die Mutter. Gehen aber im Naturzustande Mann und Weib die Gemeinschaft in der Weise ein, daß keines unter der Herrschaft des andern steht, so gehören die Kinder aus dem oben angeführten Grunde der Mutter, wenn es nicht durch Verträge ausdrücklich anders bestimmt wird. Wird aber der Vertrag im Staate geschlossen, so gehören die Kinder dem Vater, weil in allen unsern Staaten, da sie von Hausvätern,

nicht von Hausmüttern errichtet worden sind, die häusliche Herrschaft beim Manne ist. Eine solche Uebereinkunft aber wird, wenn sie nach den bürgerlichen Gesetzen (ehelich) geschlossen ist, Ehe genannt. Weil also ursprünglich die Mutter Herrin der Kinder ist und von ihr her mit abgeleitetem Rechte der Vater oder irgend ein Anderer, so erhellt, daß die Kinder denen, von welchen sie ernährt und erzogen werden, nicht weniger unterworfen sind, als die Sklaven den Herren oder die Unterthanen dem, der die höchste Gewalt im Staate hat, und daß kein Vater gegen den Sohn, so lange er in seiner Gewalt ist, ungerecht sein könne. Auch wird der Sohn in denselben Fällen frei, in welchen ein Bürger oder Unterthan und ein Sklave frei wird; denn Emanzipation ist dasselbe was Manumission, und Verstoßung dasselbe, was Verbannung. „Was besteht aber, wenn dieses sich so verhält", wird man fragen, „für ein Unterschied zwischen einem Freien oder Bürger (oder, was dasselbe ist, Unterthan) und einem Sklaven? Was ist Freiheit, was ist Sklaverei?" Gewöhnlich glaubt man, alles nach seinem Gutdünken thun zu können und zwar ungestraft, sei Freiheit, es nicht zu können, Sklaverei; dieß kann aber mit dem Staate und dem Frieden des menschlichen Geschlechts nicht bestehen, weil ein Staat ohne die Herrschaft und das Recht, zu beschränken, kein Staat ist. Freiheit, wie wir sie definiren, ist nichts anderes als Abwesenheit der Hindernisse für die Bewegung, wie in einem Gefässe eingeschlossenes Wasser deßhalb nicht frei ist, weil das Gefäß es am Ausfließen hindert, und durch Zerbrechen des Gefässes frei wird. Jeder hat eine größere oder eine geringere Freiheit, je nachdem der Raum, in dem er sich bewegt, größer oder kleiner ist, so daß der, welcher in einem weiten Kerker gefangen gehalten wird, mehr Freiheit hat, als der in einem engen Kerker Verwahrte. Und es kann ein Mensch nach der einen Seite hin frei sein und dennoch nach der andern Seite hin nicht, wie der, welcher, einen Weg gehend, von hier und von dort durch Zäune und Mauern zurückgehalten wird, daß er nicht die dem Wege nahen Saaten und Weinberge verderbe. Und Hindernisse dieser Art sind äußere und absolute, in welchem Sinne alle Sklaven und Unterthanen, die nicht

gefesselt oder eingekerkert sind, frei sind. Andere sind willkürlich; sie hemmen die Bewegung nicht absolut, sondern nur durch unsere Wahl; so ist der, der in einem Schiffe ist, nicht so gehindert, daß er sich nicht, wenn er es wollen könnte (si velle possit), ins Meer zu stürzen vermöchte. Und auch hier hat man, auf je mehr Wegen man sich bewegen kann, um so größere Freiheit. Und hierin besteht die bürgerliche Freiheit. Denn kein Unterthan oder Familiensohn oder Sklave wird durch die von seinem wenn auch noch so strengen Staate oder Vater oder Herrn angedrohten Strafen so gehindert, daß er nicht alles thun und allem sich zuwenden könnte, was zum Schutze seines Lebens und seiner Gesundheit nothwendig ist. Ich finde also nicht, was es sei, über das sich selbst ein Sklave unter dem Titel, daß er der Freiheit entbehre, beschweren dürfte, außer wenn man es als ein Unglück für ihn ansehen wollte, daß er so in Schranken gehalten wird, daß er sich selbst nicht zu schaden vermag und daß er das Leben, dessen er im Krieg, oder durch Mißgeschick oder durch eigene Trägheit verlustig gegangen war, zugleich mit allen Nahrungsmitteln und allem zum Leben und zur Gesundheit Nothwendigen zurückerhält unter der Bedingung, daß er sich regieren lasse. Denn wer durch Androhung von Strafen so im Zaume gehalten wird, daß er nicht alles thut, was er will, wird durch die Sklaverei nicht unterdrückt, sondern regiert und erhalten. Das aber haben in jedem Staate und in jeder Familie, in der Sklaven vorhanden sind, die freien Bürger und Familiensöhne vor den Sklaven voraus, daß sie die ehrenvollern Dienste des Staates oder der Familie verrichten und mehr überflüssige Dinge besitzen. Und darin liegt der Unterschied zwischen einem freien Bürger und einem Sklaven, daß der Freie der ist, welcher nur dem Staate dient, der Sklave aber der, welcher auch einem Mitbürger dient. Alle andere Freiheit ist Ausnahme von den Staatsgesetzen und den Herrschern eigenthümlich. Ein Hausvater, seine Kinder und Sklaven, durch die väterliche Herrschaft in Eine bürgerliche Person vereinigt, werden ein Hauswesen genannt, und dieses wird, wenn es durch vervielfältigte Nachkommenschaft und Erwerbung von Sklaven so zahlreich wird, daß es ohne das ungewisse

Wagniß eines Krieges nicht unterworfen werden kann, ein Patrimonialreich (regnum patrimoniale) heißen. Obgleich dasselbe, als durch Gewalt erworben, durch den Ursprung und die Art der Errichtung sich von der eingeführten Monarchie unterscheidet, so hat sie doch, wenn sie einmal eingerichtet ist, dieselben Eigenthümlichkeiten und das Recht der Herrschaft ist an beiden Orten dasselbe, so daß es nicht nöthig ist, hier besonders von demselben zu reden.

Noch muß man, um die Pflicht des Bürgers vollkommen zu erkennen wissen, welches die Gesetze oder die Gebote Gottes seien. Denn sonst können wir nicht wissen, ob das, was uns durch die Gewalt der bürgerlichen Herrschaft befohlen wird, gegen die Gesetze Gottes sei oder nicht, was zur Folge haben muß, daß wir entweder aus allzu großem Gehorsam gegen den Staat der göttlichen Majestät gegenüber ungehorsam sind oder aus Furcht, gegen Gott zu sündigen, in Ungehorsam gegen den Staat hineingerathen. — Das Reich Gottes im weitesten Sinne des Wortes erstreckt sich über die ganze Erde und alle darauf lebenden Erdgeschöpfe. Auch diejenigen Menschen, welche Gottes Dasein oder seine Vorsehung läugnen, beherrscht er vermöge seiner Macht so gänzlich, daß niemand etwas ohne seinen Willen thun kann. Das ist aber doch, eigentlich und genau zu reden, nicht Herrschaft. Denn man sagt nicht von dem, der durch Handeln, sondern nur von dem, der durch Reden, d. i. durch Vorschriften und Drohungen die Dinge lenkt, daß er regiere. Wir haben daher unbeseelte und vernunftlose Körper, obgleich sie der göttlichen Macht unterworfen sind, nicht als Unterthanen des Reiches Gottes anzusehen, weil sie die Vorschriften und Drohungen Gottes nicht verstehen, ebensowenig diejenigen, welche nicht glauben, daß ein Gott sei und diejenigen, welche zwar an das Dasein Gottes glauben, aber läugnen, daß er unsere untergeordneten Sphären regiere. Zum Reiche Gottes sind nur die zu zählen, die anerkennen, daß Gott selbst Regierer aller Dinge sei, daß er den Menschen Vorschriften gegeben und

Strafen gegen die Uebertreter festgesetzt habe. Die Andern müssen wir nicht Unterthanen, sondern Feinde Gottes nennen. — Es regiert aber jemand nur dannzumal durch Vorschriften, wenn er dieselben den durch sie zu Regierenden bekannt macht. Gott verkündet aber seine Gesetze in dreifacher Weise: Erstens durch die stillschweigenden Gebote der richtigen Vernunft; zweitens durch unmittelbare Offenbarung, welche geschehen kann durch eine übernatürliche Stimme oder durch ein Gesicht oder durch einen Traum oder durch göttliche Eingebung; drittens durch das Wort irgend eines Menschen, den Gott durch wahrhafte Wunderwirkungen den Uebrigen als des Zutrauens würdig bezeichnet hat; ein solcher aber, durch dessen Wort Gott seinen Willen zu erkennen gibt, wird ein Prophet genannt. Diese drei Arten der Bekanntmachung der göttlichen Gesetze können das dreifache Wort Gottes genannt werden, nämlich das Vernunftwort, das sinnliche Wort und das prophetische Wort, welchen drei Arten des göttlichen Wortes die drei Weisen entsprechen, durch welche, wie wir sagen, wir Gott hören, richtige Vernunft, Sinn und Glaube. Das sinnliche Wort Gottes ist aber nur an wenige geschehen und Gott hat durch Offenbarung nur zu Einzelnen und zu Verschiedenen verschiedenes geredet und es sind nicht welche Gesetze des Gottesreiches in dieser Weise irgend einem ganzen Volke verkündigt worden. Nach der Unterscheidung aber zwischen dem vernünftigen und dem prophetischen Worte Gottes gibt es ein zweifaches Reich Gottes: ein natürliches, in welchem er durch die Gebote der richtigen Vernunft regiert und welches allgemein ist, über alle, welche die göttliche Macht anerkennen, wegen der allen gemeinsamen vernünftigen Natur, und ein prophetisches, in welchem er auch durch das prophetische Wort herrscht und welches ein besonderes, eigenthümliches Reich ist, weil er nicht allen positive Gesetze gegeben hat, sondern nur seinem eigenthümlichen Volke und gewissen von ihm erwählten Menschen.

Im natürlichen Reiche Gottes fließt das Recht Gottes zu herrschen und die Uebertreter seiner Gesetze zu bestrafen, einzig aus seiner unwiderstehlichen Macht. Denn jedes Recht auf Andere kommt von der Natur oder von einem Vertrage.

Das Herrscherrecht Gottes nun in seinem natürlichen Reiche leitet sich von der Natur ab, eben daraus, daß es seiner Natur wegen nicht aufgehoben ist. Da nämlich ein jeder von Natur ein Recht auf alles hatte, so hatte ein jeder das mit der Natur selbst gleichartige Recht, über alle zu herrschen. Die Ursache aber, um derentwillen dieses Recht unter den Menschen in Abgang gekommen ist, war keine andere als die wechselseitige Furcht, indem die Vernunft gebot, daß von jenem Rechte wegen Erhaltung des menschlichen Geschlechtes abgegangen werden müsse, weil der Gleichheit der Menschen in Beziehung auf natürliche Kräfte und Fähigkeiten mit Nothwendigkeit der Krieg folgte, mit dem Kriege aber das Verderben des menschlichen Geschlechtes verbunden ist. Wenn also einer die Uebrigen so sehr an Macht übertroffen hätte, daß ihm nicht einmal alle mit vereinten Kräften hätten widerstehen können, so wäre für diesen gar kein Grund vorhanden gewesen, wegen dessen er von seinem ihm von der Natur eingeräumten Rechte hätte abstehen sollen. Es wäre ihm daher das Recht der Herrschaft über alle andern geblieben wegen des Ueberschusses an Macht, durch welchen er sich selbst und jene hätte bewahren können. Somit leitet sich das Herrschaftsrecht derjenigen, deren Macht zu widerstehen unmöglich ist und folglich das Herrschaftsrecht des allmächtigen Gottes von der Macht selbst her. So oft Gott einen Sünder bestraft oder auch tödtet, darf man, obgleich er ihn wegen seiner Sünde straft, doch nicht sagen, er hätte denselben nicht mit Recht strafen oder gar tödten können, wenn er nicht gesündigt hätte; wenn auch der Wille Gottes bei der Strafe eine vorangegangene Sünde im Auge haben kann, folgt deßhalb nicht, daß das Recht zu strafen oder zu tödten nicht von der göttlichen Macht abhange, sondern von der Sünde des Menschen. — Die Verpflichtung der Menschen, Gott Gehorsam zu leisten, liegt daher den Menschen ob wegen ihrer Schwachheit. Die Verpflichtung durch Vertrag kann hier nicht statthaben, wo das Recht, zu gebieten, aus der Natur entspringt. Es gibt aber zwei Arten von natürlicher Verpflichtung: eine, wo die Freiheit durch körperliche Hindernisse aufgehoben wird, gemäß welcher Verpflichtung Himmel und Erde und alle Kreaturen, wie wir sagen, den

gemeinsamen Gesetzen seiner Schöpfung gehorchen; eine andere, wo sie durch Hoffnung und Furcht aufgehoben wird, gemäß welcher der Schwächere dem Mächtigern, dem er widerstehen zu können verzweifelt, den Gehorsam nicht verweigern kann. Aus dieser zweiten Art von Verpflichtung, d. i. aus der Furcht oder aus dem Gefühle der eigenen Schwachheit im Hinblicke auf die göttliche Macht stammt unsere Gehorsamspflicht gegen Gott in seinem natürlichen Reiche her. — In diesem natürlichen Reiche Gottes gibt Gott seine Gesetze, wie bereits bemerkt, durch die Stimme der natürlichen Vernunft. Derjenigen von diesen Gesetzen der natürlichen Vernunft, welche sich auf die Pflichten der Menschen unter einander beziehen, des Gebotes der Demuth, der Billigkeit, der Barmherzigkeit u. a. wurde bereits oben Erwähnung gethan. Hier aber müssen wir noch betrachten, welches die Gebote der natürlichen Vernunft seien in Bezug auf die der göttlichen Majestät zu zollende Ehre und Verehrung. Ehre ist, eigentlich zu reden, nichts anderes als die Meinung von der mit Güte verbundenen Macht eines Andern und jemand ehren ist dasselbe, was ihn hochschätzen; also ist die Ehre nicht beim Geehrten, sondern beim Ehrenden. Der in der Meinung liegenden Ehre folgen aber nothwendig drei Gemüthsbewegungen, Liebe, welche sich auf die Güte bezieht, Hoffnung und Furcht, welche sich auf die Macht beziehen. Aus diesen aber entspringen äußere Handlungen, durch welche die Mächtigen versöhnt und geneigt gemacht zu werden pflegen, welche Wirkungen der Ehre selbst sind und deßhalb auch natürliche Zeichen derselben. Aber der Name Ehre ist auch auf diese äußern Wirkungen selbst übertragen worden, in welchem Sinne wir von dem sagen, daß wir ihn ehren, von dessen Macht wir eine hohe Meinung zu haben durch Worte oder Thaten bezeugen, so daß Ehre dasselbe wäre, was Verehrung. Verehrung aber ist die die innerliche Ehre andeutende äußere Handlung und wir sagen von solchen, daß wir sie verehren, die wir, wenn sie erzürnt sind, durch Dienstleistungen auszusöhnen oder uns auf irgend eine Weise geneigt zu machen suchen. Alle Zeichen des Geistes sind theils Worte, theils Thaten und deßhalb besteht die Verehrung theils in Worten, in Attributen, die wir Gott

beilegen, theils in Thaten. Es gibt aber sowol unter den Worten, als unter den Thaten, mit welchen wir Gott verehren, einige, welche bei allen Ehre bezeichnen, wie unter den Attributen gut, schön, stark u. s. f., unter den Handlungen Gehorsam, Dank, Gebet u. s. f., bei welchen immer die Anerkennung von Macht und Tugend vorausgesetzt wird; es gibt aber auch solche Attribute und Handlungen, welche bei einigen Ehre bezeichnen, bei andern aber Schmach, oder keines von beiden, von welcher Art unter den Attributen diejenigen Namen sind, welche, nach der Verschiedenheit der Meinungen, bald auf Tugenden, bald auf Laster, bald auf Ehrenhaftes, bald auf Unehrenhaftes bezogen werden, wie, daß man einen Feind getödtet habe, daß man geflohen sei und Aehnliches, was bei den Einen für eine Ehre, bei den Andern für eine Schande gilt, unter den Thaten diejenigen, welche von der Ortsgewohnheit oder von den Vorschriften der bürgerlichen Gesetze abhängen, wie beim Gruße das Haupt entblößen, die Schuhe ausziehen, sich mit dem Körper niegerbeugen, auf den Knieen um etwas bitten und Aehnliches. Jene Verehrung, welche bei allen und immer ehrenvoll ist, kann natürlich, die andere, welche Orten und Sitten folgt, willkürlich genannt werden. Die Verehrung kann ferner geboten sein, nämlich durch denjenigen, der verehrt wird, und kann freiwillig sein, nämlich so, wie es den Verehrenden gut dünkt. Im erstern Falle bezeichnen die Handlungen nicht als solche, sondern als gebotene die Ehre; denn sie bezeichnen unmittelbar Gehorsam, Macht, so daß die gebotene Verehrung in Gehorsam besteht; die freiwillige Verehrung wird durch die bloße Natur der Handlungen ehrenvoll, welche, wenn sie bei den Betreffenden als Zeichen der Ehre gelten, Verehrung, sonst Beschimpfung sind. Wieder kann die Verehrung eine öffentliche oder eine private sein. Die öffentliche Verehrung kann für die einzelnen Verehrenden nicht eine freiwillige sein; für den Staat kann sie es sein; denn da, was freiwillig geschieht, nach der Willkür des Handelnden geschieht, so würde es nicht Eine Verehrung geben, sondern so viele Arten von Verehrungen, als es Verehrende gibt, wenn nicht die Willensmeinungen aller durch die Herrschaft eines Einzigen vereinigt würden. Die private

Verehrung aber kann eine freiwillige sein, wenn sie im Geheimen stattfindet; denn was öffentlich geschieht, ist entweder durch Gesetze, oder durch Scheu in Schranken gehalten, was der Natur des Freiwilligen entgegen ist. Um zu erkennen, was das Ziel und der Zweck der Verehrung sei, muß in Rücksicht gezogen werden, welches die Ursache ist, um deren willen die Menschen an ihnen dargebrachter Verehrung Freude finden. Freude besteht darin, daß jemand Tugend, Kraft, Wissenschaft, Schönheit, Freunde, Reichthümer oder irgend eine andere ihm angehörende Macht betrachtet und Ruhm ist nichts anderes, als der Triumph des Geistes, der glaubt, daß er geehrt, das ist, geliebt und gefürchtet werde, das ist, daß ihm die Dienste und Unterstützungen der Menschen zur Verfügung stehen. Weil aber die Menschen glauben, daß der, von dem sie sehen, daß er geehrt, das ist, für mächtig gehalten wird, wirklich mächtig sei, so kann es geschehen, daß die Ehre durch die Verehrung erhöht, und daß durch die Meinung von der Macht wirkliche Macht erworben wird. Der Zweck dessen also, der befiehlt oder zugibt, daß er verehrt werde, ist der, sich auf diese Weise so viele als möglich theils durch Liebe, theils durch Furcht gehorsam zu machen. Was nun die Verehrung betrifft, welche die natürliche Vernunft als die wahre Gottesverehrung bezeichnet, so ist es, um mit den Attributen zu beginnen, klar, daß wir Gott Existenz zuschreiben müssen; daß wir von Gott unwürdig dächten, wenn wir, ihm Unthätigkeit beilegend, ihm die Herrschaft der Welt und des Menschengeschlechts entzögen; ebenso, wenn wir ihm unter den Attributen, welche Größe und Macht bezeichnen, solche beilegen, die etwas Begränztes bezeichnen, wie, daß er Gestalt habe oder daß er durch die Einbildungskraft oder irgend ein anderes Vermögen unserer Seele gedacht oder erfaßt werden könne, daß eine Idee von ihm unserm Geiste inwohne, daß er Theile habe oder daß er ein Ganzes sei, daß er an irgend einem Orte sei, daß er sich bewege oder ruhe, daß es mehrere Götter gebe; ferner sind unter den Attributen der Glückseligkeit diejenigen Gottes unwürdig, welche Schmerz bezeichnen (außer wenn sie durch Namentausch nicht als Affekte, sondern als Effekte verstanden werden), wie Reue, Zorn, Barmherzigkeit, oder Be-

dürftigkeit, wie Begierde, Hoffnung; wir dürfen daher auch nicht unter dem Willen Gottes eine Begierde der Vernunft, wie bei uns, verstehen, sondern müssen ein Analogon voraussetzen, das wir nicht zu denken vermögen; ähnlich, wenn wir ihm Sehen und die übrigen Sinnesthätigkeiten, oder Wissenschaft und Verstand beilegen, da sie ja bei uns nichts anderes sind, als ein von den äußern, die Organe drückenden Dingen erregter Tumult des Geistes (siehe oben). Daher muß sich derjenige, welcher Gott keine andern Namen beilegen will als die, welche die Vernunft gebietet, solcher Namen bedienen, die entweder negativ sind wie: unbegränzt, ewig, unbegreiflich, oder superlativ wie: der Beste, der Größte, der Stärkste, oder unbestimmt, wie gut, gerecht, stark, Schöpfer, König, in dem Sinne, daß wir nicht sagen wollen, was Gott sei (was ihn mit den Gränzen unserer Phantasie umschreiben heißen würde), sondern die eigene Bewunderung und den eigenen Gehorsam bekennen, was Sache der Demuth ist und dem ehrenden Geiste angehört. Denn einen einzigen Namen Gottes, der seine Natur bezeichnet, schreibt die Vernunft vor, der Seiende, und einen einzigen Namen, der sein Verhältniß zu uns bezeichnet, nämlich Gott, in welchem König und Herr und Vater enthalten ist. Hinsichtlich der äußern Handlungen, durch welche Gott verehrt werden soll, ist, wie hinsichtlich der Attribute, die allgemeinste Regel der Vernunft die, daß es Zeichen des Geistes seien, unter welchen enthalten sind: Erstens Bitten (Gebete), denn diese sind Zeichen der Hoffnung, die Hoffnung aber ist Anerkennung der göttlichen Macht und Güte; zweitens Danksagung, welche ein Zeichen derselben Gemüthsbewegung ist, außer daß die Bitten der Wohlthat vorangehen, der Dank ihr nachfolgt; drittens Gaben, das ist, Geschenke und Opfer, denn es sind Handlungen des Dankes; viertens, daß man nicht bei einem Andern schwört, da Gott allein den falsch Schwörenden, wie verschlagen und mächtig er immer sein mag, durchschauen und bestrafen kann; fünftens, daß man mit Ueberlegung von Gott rede, sich des Namens Gottes nicht unnütz bediene, nicht ohne Noth schwöre u. s. f.; denn überlegt reden ist ein Zeichen der Furcht, Furcht aber eine Anerkennung der Macht; sechstens soll das, was in Gebeten, Danksagungen und Opfern dargebracht wird, das Beste in seiner Art und ein Zeichen der Ehre sein; siebentens soll man Gott nicht bloß im Geheimen, sondern öffentlich vor den Menschen verehren; denn die Verehrung wird dannzumal mit dem größten Wohlgefallen aufgenommen, weil der Verehrte dadurch bei andern Ehre erlangt; endlich soll man mit möglichster Anstrengung die Naturgesetze beobachten, welche Gott uns durch die natürliche Vernunft vorgeschrieben hat. Außerdem gebietet in jedem Staate, der durch eine Person repräsentirt ist, die natürliche Vernunft Einförmigkeit des öffentlichen Gottesdienstes; denn die Handlungen, welche von Einzelnen nach ihrer Privatvernunft geschehen, sind nicht Handlungen des Staates und also nicht Verehrung von Seite des Staates; was aber vom Staate geschieht, das, nimmt man an, geschehe mit Zustimmung desjenigen oder derjenigen, welche die höchste Herrschaft haben und deßhalb mit Uebereinstimmung aller Bürger, d. h. gleichförmig. Die Naturgesetze hinsichtlich der Gottesverehrung, welche bisher aufgezählt wurden, schreiben nur natürliche Zeichen der Ehre vor. Es ist aber zu berücksichtigen, daß es zwei Arten von Zeichen gibt, natürliche und vertragsmäßige (letztere durch ausdrückliche oder stillschweigende Festsetzung). Weil in jeder Sprache der Gebrauch der Namen oder Benennungen durch Festsetzung entsteht, so wird er auch durch Festsetzung verändert werden können; denn was von dem Willen der Menschen abhängt und von ihm seine Kraft herleitet, kann durch ihren übereinstimmenden Willen abgeändert oder abgeschafft werden. Die Namen also, welche nach Festsetzung der Menschen Gott beigelegt werden, können auch durch Festsetzung derselben außer Kraft gesetzt werden. Was aber durch Festsetzung der Menschen geschehen kann, das steht dem Staate frei festzusetzen. Mit Recht wird daher der Staat, d. i. der oder die Inhaber der Staatsgewalt entscheiden, welche Namen oder Benennungen für Gott ehrenvoll seien und welche nicht, das ist, welche Lehren über die Natur und die Wirkungen Gottes öffentlich festzuhalten oder zu bekennen seien. Handlungen aber bezeichnen nicht nach Festsetzung der

Menschen, sondern von Natur, gleichwie Wirkungen die Zeichen ihrer Ursachen sind. Einige Handlungen sind immer Zeichen von Verachtung gegen diejenigen, vor welchen sie geschehen, andere immer Zeichen der Ehre; an diesen Handlungen kann der Staat nichts ändern. Aber es gibt unzählige andere, welche hinsichtlich der Ehre oder Beschimpfung gleichgültig (adiophora) sind; diese können vom Staate als Zeichen der Ehre festgesetzt werden und sind, einmal als solche festgesetzt, wirklich ehrenvoll. Es erhellt hieraus, daß man dem Staate gehorsam sein müsse in Beziehung auf alles, von dem er befiehlt, daß es als Zeichen der Verehrung Gottes gebraucht werde und daß nur solches als Zeichen der Ehre gelten kann, weil das ein Zeichen der Ehre ist, was auf Befehl des Staates als ein solches in Anwendung gebracht wird.

Welches die Gesetze Gottes sind, sofern er bloß durch die Natur regiert, haben wir gesehen. Weil aber jeder in seinen Vernunftschlüssen irren kann und die Menschen hinsichtlich der meisten Handlungen ungleicher Meinung sind, so muß im Weitern gefragt werden, von wem Gott wolle, daß er die richtige Vernunft besitze, das ist, daß er der Ausleger seiner Gesetze sei. Hinsichtlich der weltlichen Gesetze, d. i. derjenigen, welche sich auf die Gerechtigkeit und die Sitten der Menschen gegen einander beziehen, haben wir aus dem über die Einführung des Staates Gesagten nachgewiesen, daß es der Vernunft gemäß sei, daß alle Urtheile dem Staate zukommen; Urtheile aber sind nichts anderes als Auslegungen der Gesetze; folglich sind überall die Staaten, d. i. die Inhaber der höchsten Gewalt in denselben die Ausleger der Gesetze. Hinsichtlich der auf die Gottesverehrung bezüglichen Gesetze aber ist zu berücksichtigen, was wir oben nachgewiesen haben, daß die einzelnen Bürger auf den oder die Inhaber der höchsten Gewalt so viel Recht übertragen haben, als sie übertragen konnten. Sie konnten aber auch das Recht übertragen, darüber zu entscheiden, in welcher Weise Gott geehrt werden solle. Also haben sie es übertragen. Daß sie es aber konnten, ergibt sich daraus, daß vor der Einführung des Staates die Art der Verehrung Gottes

von der Privatvernunft eines jeden Einzelnen abhing; jeder kann aber seine Privatvernunft der Vernunft des ganzen Staates unterwerfen. Ueberdieß würde, wenn hinsichtlich der Gottesverehrung jeder seiner eigenen Vernunft folgte, bei der so großen Verschiedenheit der Verehrenden der Eine die Verehrungsweise des Andern als ungeziemend, ja als gottlos betrachten und keiner schiene dem Andern Gott zu verehren. Es würde also keine Verehrung geben, da die Natur der Verehrung darin besteht, daß sie ein Zeichen der inwendigen Ehre ist, nur das aber ein Zeichen ist, wodurch irgend etwas andern bekannt wird, folglich nur das ein Zeichen der Ehre ist, was andern ein solches zu sein scheint. Hinwieder ist das ein wahres Zeichen, was durch Uebereinstimmung der Menschen zum Zeichen wird, also ist auch ehrenvoll, was durch Uebereinstimmung der Menschen, das ist, durch Befehl des Staates zu einem Zeichen der Ehre wird. Es ist also nicht gegen den durch die bloße Vernunft verkündigten Willen Gottes, daß man ihm gegenüber derjenigen Zeichen der Ehre sich bediene, welche der Staat befiehlt. Es können also die Bürger das Recht der Entscheidung über die Weise der Gottesverehrung auf den oder auf die übertragen, welche die höchste Gewalt im Staate haben. Ja sie sollen es; denn sonst würden alle thörichten Meinungen über die Natur Gottes und alle lächerlichen Gebräuche, welche bei irgend welchen Völkern existiren, zugleich in demselben Staate gesehen werden, wodurch geschehen könnte, daß ein Jeder glaubte, die andern alle thäten Gott Schimpf an; somit kann von niemand mit Recht gesagt werden, daß er Gott verehre; denn keiner verehrt Gott, das ist, ehrt ihn äußerlich, außer demjenigen, der das thut, wodurch er den Andern Ehre zu erweisen scheint. Es kann daher der Schluß gezogen werden, daß die Auslegung der Naturgesetze, sowol der auf die Verehrung Gottes, als auch der auf das Verhalten der Menschen unter einander bezüglichen, so lange Gott bloß durch die Natur regiert, von der Gewalt des Staates abhangen, und daß Gott, was immer er befiehlt, durch die Stimme der Inhaber der höchsten Gewalt befiehlt und daß umgekehrt alles, was von den Letztern sowol hinsichtlich der Weise der Gottesverehrung, als auch hinsichtlich

des Verhaltens der Menschen unter sich anbefohlen wird, als von Gott befohlen anzusehen sei. — „Aber", könnte jemand einwenden, „muß dem Staate auch dann Gehorsam geleistet werden, wenn er geradezu befiehlt, Gott zu lästern oder verbietet, ihn zu verehren?" Nein, in diesem Falle muß man ihm nicht Gehorsam leisten. Denn Gott zu lästern oder gar nicht zu verehren, kann von Niemand für eine Art von Verehrung gehalten werden und keiner von denen, die anerkannt hatten, daß Gott Herrscher sei, hatte vor Einführung des Staates das Recht, ihm die deßhalb schuldige Ehre zu verweigern, konnte daher auch nicht das Recht, solches zu befehlen, auf den Staat übertragen. Wenn aber gefragt wird, ob man dem Staate gehorchen müsse, wenn er etwas zu sagen oder zu thun befiehlt, was nicht geradezu eine Lästerung Gottes ist, aus welchem aber durch Vernunftschluß lästerliche Folgerungen gezogen werden können, wie, wenn befohlen wird, Gott unter einem Bilde zu verehren vor denen, welche dieß für eine Ehrenbezeugung halten, so ist darauf zu antworten: „Ja, es muß gethan werden." Denn diese Verehrung ist als Zeichen der Ehre festgesetzt; daher ist eine solche Verehrung ein Zeichen der Ehre und erhöht die Ehre Gottes bei denen, von welchen sie für ein Zeichen der Ehre gehalten wird. (Dieß gilt jedoch nur dann, wann keine andere Regel für die Verehrung Gottes vorhanden ist, als die Gebote der menschlichen Vernunft; denn dann gilt der Wille des Staates als Vernunft; anders verhält es sich im Reiche Gottes durch den Alten und Neuen Bund, wo der Götzendienst ausdrücklich verboten ist. Dort darf, auch wenn der Staat es befiehlt, diese Art der Verehrung nicht statthaben. [Man sehe jedoch unten, wo von dem Verhältniß christlicher Unterthanen zu ungläubigen Herrschern die Rede ist]). Ebenso muß dem Gebote des Staates Folge geleistet werden, wenn er befiehlt, Gott einen Namen beizulegen, von dem wir nicht verstehen, was er bezeichnet oder wie er mit dem Namen „Gott" zusammenhangt; denn was wir der Ehre wegen thun und von was wir nicht wissen, daß es sich anders verhält, ist, wenn es für ein Zeichen der Ehre gehalten wird, ein Zeichen der Ehre und wir würden uns daher weigern, Gottes Ehre zu erhöhen, wenn wir uns weigerten, jenes zu

thun. Dasselbe gilt hinsichtlich aller auf die bloß vernünftige Gottesverehrung bezüglichen Attribute und Handlungen, über welche Streitigkeiten entstehen können; obgleich nämlich Befehle von dieser Art zuweilen gegen die richtige Vernunft und deßwegen an denen, welche befehlen, Sünden sein können, so sind sie doch nicht gegen die richtige Vernunft, noch Sünden bei den Unterthanen, deren richtige Vernunft in streitigen Dingen diejenige ist, welche sich der Vernunft des Staates unterwirft. Wenn endlich der Mensch oder die Versammlung, der die höchste Gewalt im Staate überlassen ist, befiehlt, daß sie mit denselben Attributen und Handlungen verehrt werden, mit welchen Gott zu verehren ist, so darf man diejenigen Attribute und Handlungen, welche anzeigen würden, daß man nicht glaube, daß Gott regiere, nicht beilegen und vollbringen, auch wenn es die Herrscher befehlen, wie solche Attribute, durch welche wir ausdrücken, daß ein Mensch nicht von Gott abhängig sei, daß er unsterblich, von unbegränzter Macht sei und Aehnliches, und solche Handlungen, welche andeuten würden, daß wir an einen abwesenden Menschen eine Bitte richteten, etwas von ihm verlangten, was Gott allein geben kann und Aehnliches; es gibt aber viele Attribute, welche sowol Gott als Menschen beigelegt werden können und viele Handlungen, durch welche sowol Gott als Menschen verehrt werden können; so dürfen Kniebeugungen, Niederwerfen oder irgend eine andere Bewegung des Körpers auch bei der Verehrung der bürgerlichen Gewalt stattfinden; denn die göttliche Verehrung unterscheidet sich von der bürgerlichen Verehrung nicht durch Bewegung, Haltung oder irgend eine Geberde des Körpers, sondern durch die Erklärung der Meinung über den, welcher verehrt wird, so daß, wenn wir uns vor jemand niederwerfen mit dem Willen, durch dieses Zeichen zu erklären, daß wir ihn für Gott halten, dieß göttliche Verehrung ist, wenn wir dasselbe zum Zeichen der Anerkennung der bürgerlichen Gewalt thun, dieß bürgerliche Verehrung ist. Aus dem Gesagten erhellt, daß, sofern Gott bloß durch die natürliche Vernunft regiert, die Unterthanen erstens sündigen, wenn sie die Sittengesetze verletzen, zweitens, wenn sie die Gesetze oder Gebote des Staates in den Dingen, welche zur Gerechtigkeit

gehören, übertreten, drittens, wenn sie Gott nicht in gesetzlicher Weise verehren, viertens, wenn sie nicht durch Worte und Thaten vor den Menschen bekennen, daß Ein bester, größter, seligster Gott, Ein höchster König der ganzen Welt und der Weltkönige sei, das ist, wenn sie Gott nicht verehren.

Kraft des Bewußtseins der eigenen Schwäche und aus Bewunderung der Naturereignisse glauben die meisten Menschen, daß der Werkmeister aller sichtbaren Dinge der unsichtbare Gott sei, den sie auch fürchten, da sie fühlen, daß sie nicht genug Schutz in sich selbst hätten. Aber der unvollkommene Gebrauch des Verstandes und die Heftigkeit der Affekte verhinderten, daß sie ihn in richtiger Weise verehrten. Die Furcht vor dem Unsichtbaren wird aber, wenn sie sich von der richtigen Vernunft lostrennt, Aberglaube. Es war daher den Menschen ohne die besondere Hülfe Gottes beinahe unmöglich, die beiden Klippen des Atheismus und des Aberglaubens zu vermeiden, von denen der letztere von der Furcht ohne richtige Vernunft, der erstere von der Meinung der Vernunft ohne Glauben ausgeht. Daher verfiel der größte Theil der Menschheit in Götzendienst; beinahe alle Völker verehrten Gott unter Bildern und Gestalten endlicher Dinge und verehrten Gespenster oder eingebildete Wesen, die sie wohl auch aus Furcht böse Geister, Dämonen nannten. Es gefiel aber, wie wir in der heiligen Geschichte lesen, der göttlichen Majestät, aus dem menschlichen Geschlechte Einen zu berufen, durch den die Menschen zu ihrer wahren Verehrung geführt werden sollten, Abraham, demselben sich übernatürlich zu offenbaren und mit ihm und seinem Samen jenen berühmten Vertrag einzugehen, welcher der Alte Bund oder das Alte Testament genannt wird. Abraham also ist das Haupt der wahren Religion und von ihm nimmt das vertragsmäßige Reich Gottes seinen Anfang. Durch diesen Vertrag anerkannte Abraham, daß Gott sein und seines Samens Gott sei, das ist, er unterwarf sich seiner Herrschaft; Gott dagegen gab Abraham das Land, in welchem er damals wohnte, zum Erbtheil. Abraham erkannte in diesem Vertrage nicht überhaupt Gott an, was er schon vorher vermöge der natürlichen Vernunft

gethan hatte, sondern er glaubte, daß der, welcher ihm erschien und mit ihm redete, Gott, der Schöpfer aller Dinge sei, was eine Sache des Glaubens war und daher war die Verehrung, die Abraham Gott schuldig war, nicht eine Verehrung der Vernunft, sondern eine Verehrung der Religion und des Glaubens, und nicht eine solche, welche die Vernunft, sondern eine solche, welche Gott übernatürlich geoffenbart hatte. Daß aber dem Abraham von Gott oder von Abraham seiner Familie Gesetze in Bezug auf das Verhalten gegen andere oder auf die Verehrung Gottes gegeben worden seien, davon lesen wir nichts (außer dem Gebote der Beschneidung, dem Zeichen des Vertrages, welches aber im Vertrage selbst enthalten war). Hieraus ergibt sich, daß Abraham zu keinen andern Gesetzen und keiner andern Verehrung verpflichtet war, als zu den Naturgesetzen und zur vernünftigen Verehrung und zur Beschneidung, der Ausleger aller Gesetze aber, sowol der heiligen (auf die Gottesverehrung bezüglichen), als der weltlichen (auf das Verhalten gegen andere bezüglichen), war bei den Seinigen Abraham, nicht nur von Natur, soweit er sich nur der Naturgesetze bediente, sondern auch nach der Formel des Vertrages selbst, durch welche von Abraham Gehorsam versprochen wird, nicht für sich allein, sondern auch für seinen Samen, was vergeblich gewesen wäre, wären nicht seine Söhne verpflichtet gewesen, seinen Geboten zu gehorchen. Hieraus folgt, daß Abrahams Unterthanen dadurch, daß sie ihm gehorchten, nicht sündigen konnten, wenn nur Abraham nicht befahl, die Existenz oder die Vorsehung Gottes zu läugnen oder irgend etwas zu thun, was geradezu gegen Gottes Ehre gewesen wäre; in allen übrigen Dingen war das Wort Gottes nur aus seinem Munde zu vernehmen, als aus dem Munde des Auslegers aller Gesetze und Worte Gottes; denn wer der Gott Abrahams sei und wie er zu verehren sei, das konnte sie allein Abraham lehren. Dasselbe war der Fall bei den Unterthanen Isaaks und Jakobs, außer daß bei ihnen nicht, wie bei den Unterthanen Abrahams, allein die Läugnung Gottes, sondern auch die Läugnung des Gottes Abrahams, d. h. eine andere Art von Gottesverehrung, als die von Abraham eingeführte ein Verbrechen der Beleidigung

der göttlichen Majestät (crimen laesae majestatis Divinae) war. Dieser Bund Gottes mit Abraham wurde erneuert mit Isaak, mit Jakob und später durch Moses mit dem gesammten Volke Israel, unter der Formel, daß, wenn die Kinder Israels die Stimme Gottes hören und seinen Bund (nämlich den mit Abraham, Isaak und Jakob eingegangenen) bewahren würden, sie ihm aus allen Völkern ein eigenthümliches Volk, ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk sein würden. An diesem Bunde ist unter anderm die vorher nicht gebrauchte Benennung „Königreich" bemerkenswerth. Obgleich nämlich Gott sowol von Natur, als auch durch den Vertrag mit Abraham König der Israeliten war, so waren sie ihm doch als seine eigenen Unterthanen nur Gehorsam und natürliche Verehrung schuldig, die religiöse Verehrung aber, welche Abraham einführte, als Unterthanen Abrahams, Isaaks und Jakobs, ihrer natürlichen Fürsten. Denn sie selbst hatten kein anderes Wort Gottes empfangen, als jenes natürliche Wort der richtigen Vernunft und nicht war zwischen Gott und ihnen ein Vertrag errichtet worden, außer insofern ihre Willensmeinungen im Willen Abrahams, als ihres Fürsten, eingeschlossen waren. Jetzt aber entstand durch den am Sinai eingegangenen Vertrag, durch Zustimmung jedes Einzelnen, ein eingeführtes Königreich Gottes bei den Israeliten. Hier nahm jenes in den heiligen Schriften und in den Schriften der Theologen eine so wichtige Stelle einnehmende Reich Gottes seinen Anfang und hierauf bezieht sich das, was, als die Israeliten einen König verlangten, Gott zu Samuel sagte, daß sie nicht Samuel, sondern ihn, Gott, verworfen hätten, auf daß er nicht über sie herrschte. Die Gesetze, welche beim Abschlusse dieses Vertrages gegeben wurden, sind allen bekannt, nämlich der Dekalog und jene andern Rechts- und Ceremoniengesetze, welche im zweiten, dritten, vierten und fünften Buche Mosis enthalten sind. Von diesen Gesetzen aber verpflichten die einen von Natur, indem sie von Gott, sofern er Gott der Natur war, gegeben waren und schon vor Abraham in Kraft standen; von dieser Art sind alle auf die Sitten bezüglichen Vorschriften des Dekalogs, das Gebot, die Aeltern zu ehren, das Verbot des Tödtens, des Ehebrechens, des Stehlens,

des falschen Zeugnisses, des unerlaubten Begehrens, denn dieses sind Naturgesetze; außerdem das Verbot des Mißbrauchs des göttlichen Namens, denn dieß ist ein Theil der natürlichen Verehrung, wie oben gezeigt wurde; ebenso das Verbot der Anbetung unter einem selbstgemachten Bilde, denn auch dieses gehört zur natürlichen Religion. Andere Gesetze verpflichten kraft des mit Abraham eingegangenen Vertrages, als von dem Gotte Abrahams gegebene, die somit schon vor Moses in Kraft standen; zu diesen gehört das Gebot, keine fremden Götter zu haben, denn darin bestand das Wesen des Vertrages Gottes mit Abraham, durch welchen Gott nichts anderes verlangte, als daß er sein und seines Samens Gott sei; auch gehört hieher die Vorschrift wegen der Sabbathsheiligung, denn die Feier des siebenten Tages wurde festgesetzt zum Gedächtniß der Schöpfung in sieben Tagen. Noch andere Gesetze waren nur durch jenen mit dem ganzen Volke geschlossenen Vertrag verbindlich, als von Gott gegeben in seiner Eigenschaft als besonderer König der Israeliten; von dieser dritten Art sind die politischen, gerichtlichen und Ceremonialgesetze, die sich auf die Juden allein beziehen. Alle Gesetze sind Gottes Wort, aber nicht ist umgekehrt jedes Wort Gottes ein Gesetz und nicht ist alles das, was zur Erklärung des Wortes Gottes zugleich mit demselben gesprochen oder geschrieben wird, sogleich Wort Gottes. Alles das und das allein ist Wort Gottes, von dem ein wahrer Prophet erklärt hat, daß Gott es geredet habe. Die Schriften der Propheten aber, die sowol das, was Gott, als das, was der Prophet selbst sagt, in sich begreifen, werden deßhalb Wort Gottes genannt, weil sie das Wort Gottes enthalten. Weil aber das das vollständige und alleinige Wort Gottes ist, was als ein solches von einem wahren Propheten hingestellt wird, so kann man nicht eher wissen, was Wort Gottes sei, bis man erkannt hat, wer ein wahrer Prophet sei und man kann dem Worte Gottes nicht eher glauben, als bis man dem Propheten glaubt. Dem Moses glaubte das israelitische Volk um zweier Dinge willen, wegen seiner Wunder und wegen seines Glaubens. So große und unzweifelhafte Wunder er auch wirkte, sie hätten ihm doch nicht geglaubt, wenigstens nicht glauben müssen, wenn er

sie aus Aegypten zu einer andern Verehrung berufen hätte, als zur Verehrung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, ihrer Väter; denn es wäre gegen den von jenen mit Gott eingegangenen Vertrag gewesen. Ebenso waren es zwei Dinge, nämlich übernatürliche Vorhersagung der Zukunft, was ein sehr großes Wunder war und der Glaube an den Gott Abrahams, ihren Befreier aus Aegypten, welche Gott allen Israeliten als Kennzeichen des wahren Propheten angab; wem eines von diesen beiden Kennzeichen fehle, wer entweder nicht den wahren Glauben bekennen oder wessen Vorhersagung der Erfolg nicht entsprechen würde, der sei kein wahrer Prophet und es sei nicht für ein Wort Gottes zu halten, was er als ein solches hinstelle. Wem kam es aber zu, über die Schriften der nachher auftretenden Propheten zu entscheiden, ob sie als Wort Gottes anzunehmen seien oder nicht, d. i. ob die Erfolge den Vorhersagungen entsprächen oder nicht, und bei wem war die Gewalt, die schon angenommenen Gesetze und das geschriebene Wort Gottes auszulegen? Offenbar war diese Gewalt in ihrem ganzen Umfange, so lange Moses lebte, bei ihm. Denn wäre er nicht der Ausleger der Gesetze und des Wortes Gottes gewesen, so hätte dieses Amt entweder auf jeden Einzelnen oder auf eine Vereinigung oder Synagoge von mehrern oder auf den Hohenpriester oder auf andere Personen übergehen müssen, welches alles aber nach einer Reihe von Stellen nicht der Fall gewesen sein kann. Moses, der auch die höchste Gewalt in bürgerlichen Angelegenheiten hatte, war, so lange er lebte, der einzige Ausleger des Wortes Gottes. Zur Zeit Josua's war die Auslegung der Gesetze und des Wortes Gottes beim Hohenpriester und ebenderselbe war absoluter König unter Gottes Oberherrschaft. Dieses ist erstlich aus dem Vertrage selbst zu schließen, in welchem der israelitische Staat ein priesterliches Königreich genannt wird, was nur unter der Voraussetzung gesagt werden konnte, daß durch Einrichtung und Vertrag des Volkes die königliche Gewalt beim Priester sei; auch zeigt gerade die Art der Berufung Josua's zur Leitung der Angelegenheiten, daß nicht allein das Priesterthum, sondern auch die höchste Gewalt beim höchsten Priester gewesen sei. Bei diesem blieb das Recht der Auslegung

und die höchste bürgerliche Gewalt auch zur Zeit der Richter bis auf Saul; die Richter übten wohl faktisch die Herrschaft über Israel, aber von Rechtswegen war man dem Hohenpriester Gehorsam schuldig. Daß nach Einsetzung der Könige die bürgerliche Gewalt bei diesem war, ist außer Zweifel; denn die Herrschaft Gottes durch den Priester hatte geendet, da die Israeliten es verlangten und Gott einwilligte. Das Recht, mit welchem die Könige regierten, beruhte auf dem Zugeständnisse des Volkes. Der Priester konnte mit Recht nur das thun, was Gott befahl, der König konnte mit Recht thun, was jeder mit Recht über sich selbst vermochte; denn ihm überließen die Israeliten das Recht, über alle zu richten und für alle Krieg zu führen, in welchen beiden Punkten alles Recht enthalten ist, was von einem Menschen auf einen andern übertragen werden kann. Richten aber ist nichts anderes als Anwendung der Gesetze auf die Thatsachen durch Auslegung; also kam den Königen auch die Auslegung der Gesetze zu; und weil man außer dem Gesetze Mosis bis zur Gefangenschaft kein geschriebenes Wort Gottes kannte, so war die Gewalt, das Wort Gottes auszulegen bei den Königen. Als das Deuteronomium aufgefunden wurde, befragten zwar die Priester über dieses Buch den Herrn, aber nicht aus eigener Vollmacht, sondern auf Befehl des Josia und nicht unmittelbar, sondern durch Hulda, die Prophetin, woraus hervorgeht, daß die Gewalt, Bücher als Wort Gottes zuzulassen, nicht beim Priester gewesen sei; dennoch folgt nicht daraus, daß sie bei der Prophetin gewesen sei, weil über die Propheten, ob sie für wahr zu halten seien oder nicht, andere das Urtheil hatten, die Propheten waren nicht gesandt mit Gewalt, sondern unter der Gestalt und mit dem Rechte von Herolden oder Predigern, über welche die Hörer urtheilten und wenn auch die, welche ihnen, wenn sie Leichtes deutlich lehrten, nicht Gehör gaben, bestraft wurden, so folgt daraus nicht, daß die Könige verpflichtet gewesen seien, allem zu folgen, was jene unter dem Namen Gottes als zu Befolgendes hinstellten. Also war auch in den Zeiten der Könige die bürgerliche Gewalt und die Gewalt, das Wort Gottes vom Worte der Menschen zu unterscheiden und das Wort Gottes auszulegen, bei einem und dem-

ſelben. Nach der Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft wurde durch Erneuerung und Beſteglung des Vertrages das prieſterliche Königthum, wie es vom Tode Joſua's bis zum Anfang der Königszeit geweſen war, wieder hergeſtellt. Zwar wird nicht ausdrücklich erwähnt, daß die Juden dem Eſra oder irgend einem Andern außer Gott ſelbſt das Recht der Herrſchaft übertragen hätten. Dennoch war nach dem Vertrage, welchen ſie damals erneuerten, dem nämlichen, der am Sinai errichtet worden war, die damalige Ordnung der Dinge ein prieſterliches Königthum, das iſt, die höchſte bürgerliche und geiſtliche Gewalt war bei dem Hohenprieſter und ſo blieb ſie auch durch die folgenden Stürme hindurch in derſelben Perſon vereinigt. Aus dem Bisherigen geht hervor, was die Iſraliten während der ganzen Zeit von Abraham bis auf Chriſtum hinſichtlich der Gebote ihrer Fürſten zu thun verpflichtet waren. Wie man nämlich in rein menſchlichen Königreichen den untergeordneten Beamten in allem gehorchen muß, außer wenn ihre Gebote das Verbrechen der Majeſtätsbeleidigung in ſich ſchließen, ſo mußte man im Reiche Gottes den Fürſten Abraham, Iſaak, Jakob, dem Hohenprieſter, dem Könige, jedem zu ſeiner Zeit, gehorchen, außer wenn ihre Befehle eine Majeſtätsbeleidigung in ſich ſchloſſen, nämlich Läugnung der göttlichen Vorſehung — denn das hieß läugnen, daß Gott König ſei — oder Götzendienſt oder Verehrung nicht anderer (denn es gibt nur Einen Gott), ſondern fremder Götter, das iſt, Verehrung, wenn auch des Einen Gottes, unter andern Namen, Attributen und Gebräuchen, als den von Abraham und Moſes eingeführten — denn das hieß läugnen, daß der Gott Abrahams ihr König ſei durch den mit Abraham und mit ihnen ſelbſt eingegangenen Vertrag. In allen übrigen Dingen mußte man gehorchen und wenn ein Inhaber der höchſten Gewalt etwas gegen die Geſetze befahl, ſo war die Sünde die Sünde desjenigen, der die höchſte Gewalt hatte, nicht des Unterthans, deſſen Pflicht es iſt, nicht über die Befehle der Obern zu verhandeln, ſondern ſie auszuführen.

Zur Zeit, als Tiberius Cäſar regierte, begann unſer durch viele Weisſagungen vorher verkündigter Erlöſer, Jeſus, zu lehren, indem er das Geſetz auslegte, zwölf Jünger zu ſeinem

Dienſte annahm, den Tempel reinigte, große Zeichen that und alles das erfüllte, was die Propheten vom zukünftigen Chriſtus vorhergeſagt hatten. Daß dieſer den Phariſäern, deren falſche Lehre und Scheinheiligkeit er getadelt hatte und durch die dem Volke Verhaßte, des Strebens nach Herrſchaft Angeklagte und Gekreuzigte der wahre Chriſtus und von Gott verheißene König ſei und zur Errichtung des Neuen Bundes zwiſchen ihnen und Gott von Gott dem Vater geſandt worden ſei, das zeigen die Evangeliſten durch Beſchreibung ſeiner Herſtammung, ſeiner Geburt, ſeines Lebens, ſeiner Lehre, ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung und durch Vergleichung deſſen, was er that, mit dem, was vorausgeſagt war und hierin ſtimmen alle Chriſten überein.

Das Reich Gottes aber, zu deſſen Errichtung Chriſtus von Gott dem Vater geſendet worden, beginnt erſt mit ſeiner zweiten Ankunft, nämlich mit dem Tage des Gerichts, wann er in Majeſtät kommen wird, im Begleit der Engel, denn es iſt den Apoſteln verheißen, daß ſie im Reiche Gottes die zwölf Stämme Iſraels richten würden, was nur am Tage des Gerichts in Erfüllung gehen kann. Noch iſt daher Chriſtus nicht auf dem Sitze ſeiner Majeſtät und die Zeit, in welcher er auf Erden wandelte, wird nicht ein Reich genannt, ſondern eine Wiedergeburt, das iſt, eine Erneuerung oder Wiederherſtellung des Reiches Gottes und eine Berufung derjenigen, welche in das künftige Reich aufgenommen werden ſollten. Obgleich aber das von Chriſto durch den Neuen Bund aufzurichtende Reich Gottes ein himmliſches ſein wird, ſo muß man deßhalb nicht glauben, daß die, welche, an Chriſtum glaubend, jenen Bund eingingen, nicht auch auf Erden ſo regiert werden müßten, daß ſie im Glauben an ihn und in dem im Bunde verſprochenen Gehorſam verharrten. Denn das himmliſche Reich und das verſprochene Vaterland würden vergeblich ſein, wenn wir nicht in dasſelbe hineingebracht würden. Nur die aber können dahin gebracht werden, die auf dem Wege geleitet werden. Als Moſes das prieſterliche Königthum eingeführt hatte, regierte und führte er ſelbſt das Volk die ganze Zeit der Wanderung hindurch bis zum Eintritte in das verheißene Land. Aus ebendemſelben Grunde

kommt es unſerm Erlöſer, ſofern er vom Vater geſandt worden iſt, zu, die zukünftigen Bürger des himmliſchen Staates auch in dieſem Leben ſo zu regieren, daß ſie zu jenem Reiche gelangen und in dasſelbe eingehen können. Aber die Regierung, welche Chriſtus führt, iſt nicht eigentlich ein Reich oder eine Herrſchaft, ſondern ein Hirtenamt und ein Recht zu lehren; das iſt, nicht hat ihm Gott der Vater die Gewalt gegeben, über Mein und Dein zu entſcheiden, wie den Königen der Erde und nicht die Gewalt, durch Strafen zu zwingen und nicht die Gewalt, Geſetze zu geben, ſondern die Gewalt, der Welt den Weg und die Wiſſenſchaft des Heils zu zeigen und zu lehren, das iſt, zu predigen und zu verkünden, was die thun müßten, die in das Reich der Himmel eingehen wollten. Chriſto iſt alſo vom Vater nicht eine königliche oder herrſchende Gewalt in der Welt überlaſſen worden, ſondern nur eine rathende und lehrende.

Gott hat zuerſt dem Abraham eine zahlreiche Nachkommenſchaft verheißen, den Beſitz des Landes Kanaan und die Segnung der Völker in ſeinem Namen, unter der Bedingung, daß er und ſeine Nachkommen ihm dienten, hernach dem Samen Abrahams nach dem Fleiſche ein prieſterliches Königthum, die freiſte Regierungsart, bei welcher ſie keiner menſchlichen Herrſchaft unterworfen waren (indem ſie nämlich, obgleich dem Hohenprieſter rechtlich die höchſte geiſtliche und weltliche Gewalt zukam, doch faktiſch frei waren, da das Recht zu ſtrafen von der Privatwillkür abhing), unter der Bedingung, daß ſie dem Gotte Abrahams dienten in der Weiſe, die Moſes lehrte, zuletzt jenen und allen Völkern das himmliſche und ewige Reich, unter der Bedingung, daß ſie dem Gotte Abrahams dienten in der Weiſe, die Chriſtus lehrte; denn durch den neuen, das iſt, den chriſtlichen Bund kam man überein von Seite der Menſchen, daß ſie dem Gotte Abrahams dienten in der Weiſe, die Jeſus lehrte, von Seite Gottes, daß er ihnen ihre Sünden vergebe und ſie in das himmliſche Reich einführte. Dieſes Reich wird bald Reich der Himmel, bald Reich der Herrlichkeit, bald ewiges Leben genannt. Was von den Menſchen gefordert wird, nämlich daß ſie Gott dienen, wie Chriſtus es gelehrt hat, ſchließt zweierlei in ſich, den Gott zu leiſtenden Gehorſam und den

Glauben an Jeſum, daß wir nämlich glauben, daß Jeſus jener von Gott verheißene Chriſtus ſei; denn das iſt die einzige Urſache, um deren willen wir eher ſeiner Lehre als der eines Andern folgen ſollen. An der Stelle des Gehorſams ſteht aber in den heiligen Schriften öfters die Buße, weil Chriſtus lehrt, daß der Wille von Gott der That gleich geachtet werde; Buße aber das untrügliche Zeichen des gehorſamen Geiſtes iſt.

Daraus, daß unſer Erlöſer den Unterthanen der Fürſten und den Bürgern der Staaten keine zutheilenden Geſetze vorgeſchrieben, das iſt, keine Regeln gegeben hat, vermittelſt welcher der Bürger wiſſen und unterſcheiden könnte, was ihm eigen ſei, was einem Andern gehöre und nicht, mit welchen Formeln, Worten und Umſtänden eine Sache gegeben, übergeben, in Beſitz genommen, beſeſſen werden müſſe, damit ſie als dem Empfangenden, in Beſitz Nehmenden oder Beſitzenden als mit Recht zugehörig betrachtet werden könne, folgt mit Nothwendigkeit, daß nicht nur bei den Ungläubigen, ſondern auch bei den Chriſten die einzelnen Bürger jene Regeln vom Staate empfangen müſſen, das iſt, von dem Menſchen oder der Verſammlung, welche die höchſte Gewalt im Staate hat. Es folgt alſo, daß er durch jene Geſetze: „du ſollſt nicht tödten“. „du ſollſt nicht ehebrechen“, „du ſollſt nicht ſtehlen“, „ehre die Aeltern“, nichts anderes vorgeſchrieben habe, als daß die Bürger und Unterthanen ihren Fürſten und höchſten Gebietern in allen das Mein und Dein betreffenden Streitfragen abſoluten Gehorſam leiſten ſollen. Durch die Vorſchrift „du ſollſt nicht tödten“ wird nicht jede Tödtung verboten, ſondern nur diejenige, welche der Staat verbietet; ebenſo wird durch die Vorſchrift „du ſollſt nicht ſtehlen“ nicht jedes Greifen auf eine Sache oder jedes heimliche Wegnehmen einer Sache verboten, ſondern nur das gewaltſame oder heimliche Wegnehmen desjenigen, auf das der Staat zu greifen oder das der Staat heimlich wegzunehmen verbietet; kurz, jene Vorſchriften nennen nichts Mord, Ehebruch oder Diebſtahl, was nicht gegen die bürgerlichen Geſetze geſchieht. Da ferner Chriſtus nicht vorgeſchrieben hat, mit was für Gebräuchen, mit was für Benennungen, mit was für einem Gehorſam die Aeltern zu ehren ſeien, ſo iſt anzunehmen,

daß ſie zwar durch den Willen und inwendig als Könige und Herren ihrer Kinder zu ehren ſeien, äußerlich aber nicht mehr als der Staat erlaubt, der jedem ſeine Ehre zutheilen wird. Da aber die Natur der Gerechtigkeit darin beſteht, daß jedem das Seine zugetheilt wird, ſo iſt es klar, daß es dem chriſtlichen Staate auch zukomme, zu beſtimmen, was Gerechtigkeit und was Ungerechtigkeit oder Vergehen gegen die Gerechtigkeit ſei. Was aber dem Staate zukommt, kommt dem oder denen zu, welche die höchſte Gewalt im Staate haben. Weil ferner unſer Erlöſer den Bürgern keine Geſetze hinſichtlich der Regierung des Staates vorgeſchrieben hat, außer den Naturgeſetzen, das iſt, außer dem Gebote des bürgerlichen Gehorſams, ſo kann nicht irgend ein Bürger nach ſeiner Privatmeinung beſtimmen, wer ein Freund oder wer ein Feind des Staates ſei, wann Krieg, wann ein Bündniß, wann Friede, wann Unterhandlungen ſtattfinden ſollen, noch welche Bürger, welches und welcher Menſchen Anſehen, welche Lehren, welche Sitten, welche Reden, welche und welcher Menſchen Plane dem Wohle des Staates angemeſſen ſeien oder nicht. Dieß und alles Aehnliche muß man alſo, wenn es nöthig iſt, vom Staate, das iſt, von den höchſten Gebietern ſich lehren laſſen. Da man ferner die Kenntniß der Natur und ihrer Kräfte, der für das Leben und für das angenehme Leben nothwendigen Künſte, die Kenntniß des natürlichen und bürgerlichen Rechts und alle Wiſſenſchaften, welche unter dem Namen der Philoſophie zuſammengefaßt werden, weil Chriſtus nichts über ſie gelehrt hat, durch Vernunftſchluß ſich aneignen muß, die Vernunftſchlüſſe der Menſchen aber bald richtig, bald irrig ſind, Irrthümer aber zuweilen dem Staate ſchaden und die Urſachen großer Unruhen und ſchweren Unrechts werden können, ſo muß jemand ſein, der, ſo oft ſich ein dem öffentlichen Wohl und dem gemeinen Frieden gefährlicher Streit in dieſen Dingen erhebt, über die Richtigkeit des Vernunftſchluſſes urtheilt, damit der Streit ein Ende nehme. Hiefür ſind aber von Chriſto keine Regeln gegeben worden; es bleibt alſo nur übrig, daß diejenigen Richter in ſolchen Streitigkeiten ſeien, welche Gott von Natur vorher eingeſetzt hatte, nämlich die, welche vom höchſten Gebieter in jedem Staate eingeſetzt ſind.

Das Amt unſers Erlöſers war, den Weg und alle Mittel zum Heil und zum ewigen Leben zu lehren. Von den Mitteln aber zum Heil iſt eines Gerechtigkeit und bürgerlicher Gehorſam und Beobachtung aller Naturgeſetze. Dieſes konnte aber auf zwei Arten gelehrt werden: Entweder in theoretiſchen Sätzen durch die natürliche Vernunft, mittelſt Ableitung des Rechts und der Naturgeſetze von Prinzipien und menſchlicher Uebereinkunft; die ſo überlieferte Lehre iſt der Prüfung durch die bürgerlichen Gewalten unterworfen; oder es konnte gelehrt werden in Geſetzen, durch göttliche Vollmacht, mittelſt des Nachweiſes, daß das der Wille Gottes ſei und in dieſer Weiſe zu lehren kommt nur dem zu, dem der Wille Gottes auf übernatürliche Weiſe bekannt geworden iſt, Chriſto. Zweitens gehörte es zum Amte Chriſti, denen, die Buße thaten, ihre Sünden zu vergeben; denn das war zum Heil der Menſchen, die ſchon geſündigt hatten, nothwendig und konnte von keinem Andern geſchehen; denn nicht folgt der Buße die Vergebung der Sünden mit Naturnothwendigkeit (als eine Schuldigkeit), ſondern hängt (als Gnadengeſchenk) von dem übernatürlich zu offenbarenden Willen Gottes ab. Drittens gehörte es zu Chriſti Amt, alle die auf die Verehrung Gottes und die Sätze des Glaubens bezüglichen Gebote Gottes zu lehren, welche man nicht durch die natürliche Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung wiſſen kann, wie die, daß er Chriſtus ſei, daß ſein Reich nicht ein irdiſches, ſondern ein himmliſches Reich ſei, daß es nach dieſem Leben Belohnungen und Strafen gebe, wie viele Sakramente es gebe und von welcher Art ſie ſeien und Aehnliches.

Das Wort Gemeinde oder Kirche (ecclesia) kommt in der heiligen Schrift in verſchiedenen Bedeutungen vor. Am häufigſten aber wird es in ſeiner eigentlichen Bedeutung genommen und bezeichnet eine Verſammlung von berufenen Menſchen, nämlich von einem Magiſtraten nach Geſetzen zu einer öffentlichen Verſammlung vereinigte und zuſammenberufene Bürger, und dieß iſt die geſetzmäßige Gemeinde. Auch Bürger, die bei Tumult und Aufruhr in großer Zahl an Einem Ort zuſammenkommen, werden zuweilen Gemeinde genannt, aber unordentliche Gemeinde. Hieraus aber geht hervor, daß keine

Gemeinde oder Kirche gesetzmäßig sein kann, welche nicht durch die Gewalt dessen zusammenberufen ist, der im Staate die höchste Gewalt hat. Nur von der rechtmäßigen Gemeinde, von der Gemeinde im eigentlichen Sinne, wollen wir hier reden. Nur in diesem Sinne ist die Gemeinde eine Person, welche wollen, verkündigen, befehlen, gehört werden, Gesetze geben oder irgend etwas thun kann; denn was in einer Vereinigung von Menschen, die keine Vollmacht haben, geschehen ist, ist zwar eine That der Einzelnen, wenn sie dazu gestimmt haben, nicht aber der ganzen Vereinigung, als Eines Körpers, und ebensowenig jener, die nicht beigestimmt haben; denn nur dann sagt man, daß eine Menge etwas beschließe, wenn jeder an den Beschluß der Mehrheit gebunden ist. Die christliche Kirche ist daher so zu definiren: Die christliche Kirche ist eine Vereinigung von Menschen, welche die christliche Religion bekennen und in Einer Person vereinigt sind, auf deren Geheiß sie zusammenkommen müssen und ohne deren Geheiß sie nicht zusammenkommen dürfen. Weil aber in jedem Staate jene Zusammenkünfte, welche ohne Vollmacht des höchsten Gebieters stattfinden, unrechtmäßig sind, so ist auch jede Gemeinde, welche in dem Staate, der solche Zusammenkünfte durch das Gesetz verboten hat, stattfindet, unrechtmäßig. Hieraus folgt auch, daß es auf der Erde keine allgemeine Kirche gibt, auf welche alle Christen zu hören verpflichtet sind, da es auf der Erde keinen Staat gibt, welcher Herr aller andern Staaten ist. In den einzelnen Staaten sind die Christen verpflichtet, jeder den Befehlen seines Staates zu gehorchen und können folglich nicht an die Gesetze eines andern Staates gebunden sein. Also ist die Kirche, welcher die Gewalt zukommt, zu richten, loszusprechen, zu verdammen oder irgend eine Handlung zu vollbringen, dasselbe, was der Staat. Was Staat genannt wird, insofern die Bürger Menschen sind, das wird Kirche genannt, insofern dieselben Christen sind. Deßhalb sind die Namen weltliches und geistliches Regiment leere Worte, zu dem Zwecke eingeführt, daß wegen der scheinbaren Zweiheit der Verhältnisse die Menschen weniger erkennen möchten, welchem von beiden Verhältnissen sie Gehorsam leisten

sollten. Im Himmel zwar, nach der Auferstehung, werden die Leiber der Menschen ewiger und geistiger Art sein. Aber im gegenwärtigen Leben sind die Menschen hinfälliger und grober Natur und ertragen keinen andern Stand und keine andere Religion als diejenige, welche die weltliche Gewalt festsetzt und nicht kann irgend eine Lehre von einem Bürger mit Recht gelehrt werden, welche der Staat zu lehren verbietet. Einer und derselbe muß geistlicher und weltlicher Regent sein oder es werden beide Gewalten zu Grunde gehen nämlich durch Kämpfe zwischen Kirche und Staat, zwischen Geistlichen und Weltlichen und, was noch mehr ist, in jedes Christen Brust zwischen dem Christen und dem Menschen. Zwar heißen die Lehrer der Kirche Hirten; aber so werden auch die Könige genannt und wenn nicht der eine Hirt dem andern untergeordnet ist, so daß einer der höchste Hirt ist, so werden einander widerstreitende Lehren gelehrt werden, von denen eine nothwendig falsch ist. Wer aber jener höchste Hirt sei nach den Naturgesetzen, ist oben gezeigt worden, der nämlich, dem die höchste Gewalt im Staate zukommt.

Da, wie oben gezeigt wurde, das Reich Christi nicht von dieser Welt, sein Regiment nicht eigentlich ein Reich oder eine Herrschaft, sondern ein Hirtenamt und ein Recht zu lehren ist, so kann auch seinen Dienern von ihm keine zwingende Macht gegeben worden sein, sondern nur die Gewalt, ihn als künftigen König zu verkündigen, die Menschen zu überreden, daß sie sich an ihn anschlössen und die, welche sich angeschlossen haben, durch Vorschriften und richtigen Rath zu lehren, was sie thun sollten, damit sie in das zukünftige Reich Gottes aufgenommen würden und die Apostel und die andern Diener des Evangeliums sind für uns nicht Herrscher, noch ihre Vorschriften Gesetze, sondern Lehrer, deren Vorschriften nur Ermahnungen sind. Christus hat allen Fürsten, nicht nur den christlichen, sondern auch den heidnischen, ihre rechtmäßige Gewalt gelassen; seine Diener haben daher in dieser Welt, außer wenn sie bereits unabhängig von ihrem Lehramt weltliche Herrscher sind, kein Recht, den Bürgern zu gebieten. Ihr Amt ist, zu verkündigen, daß das Reich Gottes herannahe, alle Völker zu lehren und

sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen; endlich haben sie die Gewalt, Sünden zu vergeben und zurückzubehalten, das ist, zu binden und zu lösen. Diese letztere Gewalt wurde den Aposteln nicht einfach und absolut überlassen, wie Gott Sünden vergibt und behält, welcher das Innerste des Herzens und die Aufrichtigkeit der Buße sieht, sondern bedingungsweise, nämlich wenn die Betreffenden wahrhaft Buße gethan haben; an denen, welche nur Buße heucheln, ist die Lossprechung unkräftig und trägt durchaus nichts zur Seligkeit bei, sondern macht im Gegentheil die Sünde noch schwerer; die Apostel und ihre Nachfolger konnten aber nur den äußern Zeichen der Buße folgen. Das Urtheil über diese äußern Zeichen kommt nach Christi Ausspruch der Gemeinde zu; hört der Fehlbare die Gemeinde nicht, so kann er excommunicirt werden. Dieser Akt hatte, ehe er nach Bekehrung der Inhaber der höchsten Gewalt von der bürgerlichen Autorität weitergehende Kraft erhielt, keine andere Folge, als daß der Excommunicirte von den Nichtexcommunicirten gemieden werden mußte. Dieselben aber von ihren Versammlungen auszuschließen, dazu hatten sie kein Recht, wenn es ihnen nicht vom Herrn des Ortes zugestanden war; denn das Recht auf alle Orte des Staates kommt dem zu, der im Staate die höchste Gewalt hat. Die Excommunicirung desselben ist ohne Kraft; denn die Gemeinschaft mit ihm zu meiden geht nicht, da die Bürger durch das Naturgesetz verpflichtet sind, sich bei dem höchsten Gebieter einzufinden, so oft er es befiehlt und jenen mit Recht von keinem weder profanen noch geheiligten Orte seiner Herrschaft ausschließen können und kein Bürger sich ohne seine Erlaubniß aus seinem Gebiete entfernen, viel weniger (wenn er zu einer so großen Ehre berufen wird) sich weigern darf, mit ihm zu Tische zu sitzen.

Da den Aposteln keine Herrschaft übertragen war, so machten sie auch keinen Anspruch darauf, daß alle, welche Christen sein wollten, ihre Auslegung der heiligen Schriften anzunehmen verpflichtet seien, da die Gesetze auszulegen nur denen zukommt, die regieren. Also stand es einem Jeden frei, sich die Schrift selbst auszulegen und dieses Recht ist auch jetzt noch zuzugestehen, sofern nicht die Könige Lehrer oder die Lehrer Könige sind oder für die Gesetze einen Ausleger einsetzen.

Kanonisch kann eine Schrift in zweierlei Sinn genannt werden. Kanon nämlich ist eine Regel und eine Regel ist eine Vorschrift, durch welche jemand in irgend einer Handlung regiert wird. Diese Vorschriften, auch wenn sie nur vom Meister seinem Schüler oder vom Rathgeber dem Rathsuchenden gegeben sind, ohne die Gewalt, zu ihrer Beobachtung zu zwingen, sind dennoch kanonisch, weil Regeln. Aber wenn sie von Dem gegeben sind, dem der, welcher sie empfängt, zu gehorchen verpflichtet ist, dannzumal sind sie nicht nur kanonisch, sondern auch Gesetze. Die Frage ist daher hier die, wessen die Gewalt sei, zu machen, daß die Schriften Gesetze seien. Die heilige Schrift Alten Testamentes war in dem Umfange, in dem wir sie jetzt haben, für die Juden kein Gesetz bis zur Erneuerung des Bundes unter Esra; seit dieser Zeit aber galt es als das Gesetz der Juden. Esra aber war der höchste Priester und daher derjenige, welcher bei den Juden die bürgerliche Gewalt hatte. Was das Neue Testament betrifft, so war es zwar nach deutlichen Zeugnissen schon vor den Zeiten Constantin des Großen von allen Christen als Regel des Glaubens angenommen; das kam von der Achtung für die Apostel und die von denselben den Gläubigen mitgetheilten Nachrichten und Lehren, woraus aber hervorgeht, daß das Neue Testament nicht von den Aposteln, sondern von jedem Bekehrten für sich selbst zum Kanon gemacht worden sei. Es handelt sich aber hier, wie schon oben bemerkt, nicht darum, was ein Christ sich selbst zum Gesetz oder Kanon gemacht habe, der mit demselben Rechte, mit dem er das that, es auch verwerfen konnte, sondern, was demselben so zum Gesetz geworden sei, daß er es ohne Ungerechtigkeit nicht überschreiten könne. In diesem Sinne konnte das Neue Testament vor Constantin dem Großen für Niemanden ein Gesetz sein; denn das würde der Natur des Gesetzes widersprechen. Ein Gesetz ist, wie oben gezeigt wurde, ein Gebot desjenigen Menschen oder derjenigen Versammlung, welche im Staate die höchste Gewalt und allein das Recht hat, Gesetze zu geben und ihre Uebertreter zu bestrafen. Wenn also ein Anderer außer jenem Menschen

oder jener Versammlung den Bürgern Regeln für das Leben vorschreibt, so sind diese Regeln nicht Gesetze, sondern ein Rath, welchen, sei er gut oder böse, der, dem er gegeben wird, ohne Ungerechtigkeit beobachten oder außer Acht lassen kann, welchen er dagegen, wenn er bereits bestehenden Gesetzen zuwider ist, ob er gut oder böse sein mag, ohne Ungerechtigkeit nicht beobachten kann, nämlich in Handlungen und Reden, wenn man auch vom Staate nicht angestellten Lehrern glauben und, daß ihre Lehre durch die Gesetze erlaubt sein möchte, wünschen kann, ohne sich damit eines Vergehens schuldig zu machen; denn der inwendige Glaube ist seiner Natur nach unsichtbar und deswegen keiner menschlichen Gerichtsbarkeit unterworfen. Unser Erlöser nun hat es ausgesprochen, daß sein Reich nicht in dieser Welt sei und daß er nicht gekommen sei um die Welt zu richten, sondern um sie selig zu machen und hat uns daher keinem andern Gesetze unterworfen, als den Gesetzen des Staates, nämlich die Juden den mosaischen Gesetzen (von welchen er sagte, daß er nicht gekommen sei, um sie aufzulösen, sondern um sie zu erfüllen), die andern Völker aber den bürgerlichen Gesetzen ihrer Staaten und das ganze menschliche Geschlecht den Naturgesetzen; daraus geht hervor, daß Christus und seine Apostel kein neues Gesetz, welches uns in dieser Welt verpflichtete, sondern nur eine neue Lehre gebracht haben, durch welche wir auf die zukünftige Welt vorbereitet werden. Die Apostel hatten nicht den Auftrag, Gesetze zu geben, sondern den bereits gegebenen Gesetzen zu gehorchen und Andere Gehorsam gegen dieselben zu lehren; also konnten die Apostel nicht selbst bewirken, daß ihre Lehre die Kraft von Gesetzen hatte. Daher war das Neue Testament, in welchem jene Lehre enthalten ist, kein Gesetz, so lange nicht Fürsten und Gesetzgeber seine Beobachtung befohlen hatten. Dem widerspricht nicht, daß die Apostel und andere Hirten der Kirche zusammenkamen, um zu bestimmen, welche Glaubens- und Sittenlehre gelehrt werden solle. Denn in jenen Versammlungen wurde nur berathen und beschlossen, was gelehrt werden, nicht aber, was für jeden Christen gesetzliche Kraft haben sollte. Wenn aber die Beschlüsse der Apostelversammlungen nicht Gesetze waren, so sind noch viel weniger die Beschlüsse derjenigen Ver-

sammlungen von Hirten der Gemeinde für Gesetze zu halten, welche später ohne bürgerliche Autorität stattfanden. Es steht also fest, daß die heiligen Schriften, obgleich sie die vollkommensten Regeln der christlichen Lehre waren, doch nicht ohne Zustimmung der Könige und anderer Inhaber der höchsten Gewalt zu Gesetzen werden konnten und daß daher das Neue Testament nur an den Orten Gesetz ist, an welchen es von der höchsten bürgerlichen Gewalt zu einem solchen erhoben wurde. — Die Verrichtungen der Kirchenbeamten waren zur Zeit der Apostel theils Verrichtungen von Obern, theils Verrichtungen von Dienern Zu der erstern Art gehörten die Aemter der Predigt des Evangeliums, der Ausspendung der Sakramente und der Besorgung der gesammten Gottesverehrung und der Unterweisung derer, die sich bekehrten, in den Glaubens- und Sittenregeln. Ein dienendes Amt war das der Diakonen, das ist, derer, welche für die weltlichen Bedürfnisse der Gemeinde zu sorgen hatten. Die Apostel wurden zuerst alle von Christo erwählt. Die später hinzu gekommenen Matthias, Paulus und Barnabas wurden vom heiligen Geiste und von der Gemeinde zugleich erwählt. Die Bischöfe, Hirten, Aeltesten, Lehrer, sowie die Diakonen wurden ebenfalls von der Gemeinde gewählt; jede Gemeinde wählte ihre Aeltesten; die Apostel beriefen wohl die Versammlungen der Christen zusammen, führten in denselben den Vorsitz, sammelten die Stimmen, verkündeten und segneten ein oder weihten den Erwählten, aber sie wählten nicht. Mit Recht darf man aus apostolischen Aussprüchen schließen, daß die Hirten der Gemeinde von ihren Heerden ernährt werden mußten, nicht aber, daß sie das Maß oder die Art der Einkünfte selbst festsetzen oder irgend etwas nach eigenem Belieben nehmen konnten. Auch von der Kirche konnte ihnen kein bestimmter Unterhalt angewiesen werden, weil ihre Beschlüsse nicht Gesetze waren. Zu Gesetzen aber konnten sie nur durch Kaiser, Könige und andere Inhaber der höchsten bürgerlichen Gewalt erhoben werden.

Bei der Untersuchung darüber, welches Amt in der Kirche diejenigen haben, bei denen die höchste bürgerliche Gewalt ist und die sich zum christlichen Glauben bekennen, muß man

ſich zuerſt erinnern, daß oben nachgewieſen worden iſt, daß das Recht zu urtheilen, welche Lehren zur Bewahrung des Friedens dienlich und öffentlich vorzutragen ſeien, untrennbar mit der höchſten bürgerlichen Gewalt verbunden ſei. Daher wurden auch in heidniſchen Staaten zuweilen diejenigen Hirten genannt, welche in ihnen die höchſte Gewalt hatten; denn kein Bürger konnte das Volk lehren, außer mit ihrer Ermächtigung. Dieſes Recht kann den heidniſchen Königen, als ſie Chriſten wurden, nicht entzogen worden ſein. Alſo ſind die chriſtlichen Könige auch jetzt die oberſten Hirten ihrer Unterthanen und haben das Recht, die zu Unterhirten einzuſetzen, die ſie zur Unterweiſung des Volkes für geeignet halten. Ferner muß das Recht, die Hirten zu erwählen, wenn es auch bei der Gemeinde iſt, wie es in der apoſtoliſchen Zeit war, doch beim Könige ſein, der die Perſon des Staates d. i. die Perſon der Kirche vorſtellt und ohne welchen daher die Gemeinde ſtumm ſein würde. Wann aber irgend eine Verſammlung in einem chriſtlichen Staate ihren Hirten erwählt, ſo wählt ihn der, welcher im Staate die höchſte Gewalt hat; denn jede Handlung iſt die Handlung desjenigen, ohne deſſen Zuſtimmung ſie kraftlos wäre. Was daher immer für Beiſpiele von Wahlen der Hirten durch das Volk oder durch die Geiſtlichkeit aus der Geſchichte beigebracht werden mögen, ſie können nicht als Präjudiz gelten gegenüber dem Rechte deſſen, der den Staat repräſentirt, weil jene Hirten mit ſeiner Vollmacht erwählt wurden. Es ſind alſo in jedem Staate die Hirten nur Diener desjenigen, der die höchſte Gewalt hat. Wenn daher Jemand, der einen Hirten predigen oder taufen ſähe, ihn fragen würde: „aus welcher Gewalt thuſt du dieſes?“, ſo könnte er nur antworten, er thue das aus Vollmacht vom Staate, von dem gegeben, welcher die Perſon des Staates ſei. Wenn jeder chriſtliche König auch höchſter Hirte ſeiner Unterthanen iſt, ſo hat er das Recht, zu predigen, ja zu taufen, das Mahl des Herrn auszutheilen und Kirchen und Prieſter zu weihen, wenn auch die Fürſten wegen ihrer anderweitigen Pflichten dieſe Funktionen nicht auszuüben pflegen. Die chriſtlichen Könige haben wie in politiſchen, ſo in religiöſen Dingen eine ſo große Gewalt über ihre Unterthanen, als ein Menſch einem andern Menſchen

über ſich ſelbſt einzuräumen im Stande iſt. Es kann daher der Menſch oder die Verſammlung, welche die höchſte Gewalt hat, die Beſorgung der kirchlichen Angelegenheiten, wenn ſie will, einem Ausländer übertragen. Aber ein ſolcher fungirt nur kraft des ihm von der bürgerlichen Gewalt übertragenen Rechtes und kann daher, wenn es dem öffentlichen Wohl zuträglich iſt, nach demſelben Rechte, mit welchem er eingeſetzt worden war, wieder abgeſetzt werden. Es kann aber auch der Inhaber der höchſten Gewalt, wenn er will, die Beſorgung der religiöſen Angelegenheiten einem Bürger oder einer Verſammlung von Bürgern überlaſſen und ihnen die Gewalt geben, die Hirten mit den Titeln, mit welchen ſie wollen, zu ehren und über ihre Beſoldung und ihren Lebensunterhalt diejenigen geſetzlichen Beſtimmungen zu treffen, welche ihnen gut dünken. Dem Inhaber der höchſten Gewalt kommt es auch zu, für die Heiligen Schriften Ausleger einzuſetzen, als demjenigen, durch deſſen Autorität die Geſetze werden. Bei ihm iſt es, den Excommunikationen durch Strafgeſetze Kraft zu verleihen. Kurz, er hat in allen, wie bürgerlichen, ſo kirchlichen Dingen die höchſte Gewalt, ſoweit es Handlungen und Worte betrifft. Denn nur Handlungen und Worte können erkannt und nur über ſie von Menſchen Klage geführt werden. Ueber das aber, worüber von Menſchen keine Klage geführt werden kann, giebt es keinen Richter, außer Gott. — Sehr oft hat als Vorwand für Unruhen und Bürgerkrieg in chriſtlichen Staaten die noch nicht genugſam gehobene Schwierigkeit gedient, Gott und den Menſchen zugleich Gehorſam zu leiſten, wenn ihre Befehle einander zu widerſprechen ſcheinen. Zwar weiß jeder, daß man Gott mehr gehorchen müſſe als irgend einem Menſchen; aber zuweilen weiß man nicht, ob das, was im Namen Gottes von einem Menſchen befohlen wird, wirklich von Gott befohlen ſei oder ob der, welcher befiehlt, den Namen Gottes zur Beförderung ſeines eigenen Vortheils mißbrauche. Für denjenigen aber, welcher zwiſchen dem, was zur Aufnahme in das Reich Gottes nothwendig iſt, und zwiſchen dem, was dazu nicht nothwendig iſt, unterſcheiden kann, iſt jene Schwierigkeit nicht vorhanden; denn wenn das, was vom höchſten bürgerlichen Gebieter befohlen wird, der Art

ist, daß man es ohne Verlust des ewigen Lebens thun kann, so ist es ungerecht, nicht zu gehorchen; ist es aber der Art, daß wir, ohne dem ewigen Tode anheimzufallen, nicht gehorchen können, dann wäre es Raserei, Folge zu leisten. Wir haben aber schon oben gesehen, daß zum Eingehen in das ewige Leben zweierlei erfordert wird, Glaube an Christum und Gehorsam gegen die Gesetze. In Bezug auf den Gehorsam sahen wir, daß Gott nur den ernstlichen Willen, den Gesetzen Gottes zu gehorchen, von uns verlangt, welcher Wille Buße genannt wird. Unser Erlöser hat uns aber keine neuen Gesetze gegeben, sondern uns gelehrt, die zu beobachten, welche wir haben, das ist, die Naturgesetze und die bürgerlichen Gesetze. Das Gesetz Gottes aber, welches Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze befiehlt, befiehlt eben deshalb auch, daß man allen Geboten der Heiligen Schriften gehorchen müsse, welche Heiligen Schriften nur dann Gesetze sind, wenn sie von der bürgerlichen Gewalt zu Gesetzen erhoben worden sind. Sonst sind sie Räthe, welche jeder auf seine Gefahr ohne Ungerechtigkeit befolgen oder nicht befolgen kann. Der einzige zur Sicherheit nothwendige Glaubensartikel aber ist der, daß Jesus der Christ sei, das ist, jener König, von welchem Gott durch die Propheten des Alten Bundes verheißen hatte, daß er ihn in die Welt senden werde, um über die Juden und über die andern Völker, die an ihn glauben würden, zu herrschen und das ewige Leben, welches wir in Adam verloren hatten wieder herzustellen. Freilich sind noch viele andere Artikel zur Seligkeit nothwendig, aber sie sind alle in jenem Einen Artikel enthalten, der das Fundament des christlichen Glaubens bildet, da wir nun wissen, was zur Seligkeit erfordert wird, so ist es nicht schwer, den Gehorsam gegen Gott mit dem Gehorsam gegen die Könige in Einklang zu bringen. Denn entweder ist der König ein Christ, oder er ist ein Ungläubiger. Ist er ein Christ, so wird er niemand zwingen, den Artikel, daß Jesus der Christ sei, zu läugnen. Zum Gehorsam aber gegen die bürgerlichen Gesetze, in denen alle Naturgesetze enthalten sind, kann er mit Fug und Recht nöthigen. Befiehlt ein christlicher König, der an jenem Fundament, daß Jesus der Christ sei, festhält, gewisse Lehren, die er aus Un-

erfahrenheit daraus ableiten zu können vermeint, zu verkündigen und sich nach denselben zu richten, so muß man ihm gehorchen. Denn wenn nur das Fundament festgehalten wird, so kann man auch irrthümlich aus demselben gezogenen Folgerungen ohne Gefahr für seine Seele Gehorsam leisten. Ueber eine den eigenen bürgerlichen Gehorsam betreffende Frage aber kann niemand urtheilen. Denn über Lehren des Glaubens urtheilt niemand als die Kirche, das ist, jener, welcher die Person der Kirche vorstellt, das ist, der König, wenn er ein Christ ist. Wenn aber auch der König ein Ungläubiger ist, so sündigt doch jeder seiner Unterthanen, der sich ihm widersetzt, gegen Gott, weil er gegen die Naturgesetze sündigt, welche göttliche Gesetze sind. Er sündigt auch gegen den Rath der Apostel, welche vorschreiben, daß alle Christen ihren Fürsten, alle Söhne ihren Eltern und alle Sklaven ihren Herren gehorchen sollen und das in Allem. Was aber das Gewissen der Menschen anbelangt, welches inwendig und unsichtbar ist, so hat jeder die Freiheit, eine ihm anbefohlene äußere Handlung, die seinem Glauben zuwiderläuft, zu vollbringen, wenn er nur dabei innerlich den Glauben festhält. Denn die Verantwortung für die Handlung fällt nicht auf ihn, sondern auf den Inhaber der höchsten Gewalt, das ist, auf den Staat, dem er angehört und nicht er, sondern der Inhaber der höchsten Gewalt ist es, der Christum verläugnet. Er hat also nicht nöthig, sich Gefahren auszusetzen. Wenn er aber dieß Letztere thut, so muß er seine Belohnung im Reiche Gottes erwarten und darf seinen rechtmäßigen Gebieter nicht anklagen, noch viel weniger tödten oder bekriegen. Kaum jedoch würde ein wenn auch ungläubiger König so thöricht sein, einen Unterthan, von dem er weiß, daß er nicht für jetzt, sondern für die Zeit nach dem Untergange der Welt einen andern König erwartet, aus dieser Ursache des Lebens zu berauben.

Schon oben, bei der allgemeinen Betrachtung der erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Ansichten unsers Philosophen, sowie beim Uebergange zu seinen ethischen und politischen Lehren, wurde auf den engen Zusammenhang der letztern mit den erstern hingewiesen; es wurde bemerklich gemacht, daß die verschiedenartigen Ausgangspunkte der hobbesischen Erkenntnißtheorie und Metaphysik uns auch in der Ethik und Politik entgegentreten würden. Es zeigte sich uns auch gleich beim Betreten des ethischen Gebiets der entscheidende Einfluß des Sensualismus und materialistischen Determinismus. Vor einer Ansicht, welche im Sinn die einzige Quelle unsers Gedankenlebens erblickt, die in Allem, auch in den Bewegungen unsers Innern, unserer Empfindung, unserm Denken nur Körperlichkeit, eine zusammenhängende Kette von Bewegungen der Körper und das Gesetz der Nothwendigkeit zu erkennen vermag, kann der Wille im wahren Sinne des Wortes, kann die Freiheit nicht bestehen; denn mit der Anerkennung einer spontanen Geisteskraft wäre ja das von der blinden Nothwendigkeit beherrschte Gefüge von Körperlichkeit und körperlicher Bewegung durchbrochen. Es ist daher nur eine nothwendige Konsequenz seiner erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Lehren, wenn Hobbes diejenigen Bewegungen, welche er, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgend, freiwillige zu nennen sich nicht enthalten kann, nichtsdestoweniger demselben Gesetze der Nothwendigkeit unterwirft, wie die allgemein als unfreiwillig anerkannten Lebensbewegungen des Blutumlaufs, der Verdauung u. s. f. Unter der Ueberlegung, daß ja die Phantasie, aus welcher diese sog. freiwilligen Bewegungen hervorgiengen, Nachwirkung des Eindrucks äußerer Objekte sei, führt er sie auf eine von einem äußern Gegenstand ausgehende, von außen nach innen sich fortpflanzende Bewegung zurück, durch welche die Empfinpungen des Angenehmen und des Unangenehmen erzeugt würden, gleichwie er früher alle Gedanken, d. h. alle Erscheinungen und Vorstellungen aus einer durch den Druck des äußern Gegenstandes hervorgerufenen Gegenbewegung nach außen hatte entstehen lassen. Aus den Empfindungen des Angenehmen und des Unangenehmen, der Lust und

der Unlust, gehen mit Naturnothwendigkeit die Strebungen, das Begehren und das Verabscheuen hervor und aus diesem wieder mit gleicher Nothwendigkeit der Wille, der nichts weiter ist als das letzte Glied in einer Reihe von Begehrungen und Verabscheuungen, die ohne alles Zuthun einer selbstständigen Geisteskraft kommen und gehen und sich verdrängen. Ausdrücklich spricht Hobbes es aus, daß das, was im Innern des Menschen vor sich gehe, keineswegs dem unähnlich sei, was in andern Thieren geschehe, sofern sie nur (nach vorangegangener Ueberlegung) begehrten. Damit ist die menschliche Freiheit vernichtet; bei der nothwendigen Verkettung der körperlichen Bewegungen, der wirkenden Ursachen, kann folgerichtig von keiner andern Freiheit die Rede sein, als von derjenigen von äußern Hindernissen, von ungehemmter Bewegung, ungehemmter Wirkung.

Kommt aber dem Menschen keine Willensfreiheit zu, so gibt es für ihn kein Sittengesetz, er ist nicht geistige, sittliche Persönlichkeit, nur materielles, sinnliches Individuum. Als einem solchen wohnen ihm keine anderen Motive für seine Handlungsweise inne, als die natürlichen Begehrungen und Verabscheuungen, das Verlangen nach demjenigen, durch welches ihm eine unangenehme Empfindung zu Theil wird, die Abneigung gegen dasjenige, was ihm eine angenehme Empfindung erregt. Zwar nicht die augenblickliche Lustempfindung soll dem Menschen das Höchste sein; nicht den gegenwärtigen, vorübergehenden Genuß soll er im Auge haben, sondern die möglichst wenig gehemmte Bewegung des Lebens, welche ihm die Fortdauer des Lustgefühls sichert; er soll es sogar über sich vermögen, der zukünftigen Lust die gegenwärtige zum Opfer zu bringen; auch soll er nicht Genüsse aufsuchen, deren man zuletzt satt werden kann, wie die Lüste des Fleisches, deren Annehmlichkeit durch den endlichen Ueberdruß und Eckel sich aufwiegt und von denen einige von vorneherein in üblem Geruche stehen. Aber all diese Vorschriften zielen doch nur darauf ab, das sinnliche Lustgefühl zu erhalten und zu verfeinern; sie gehen nicht über den Standpunkt des einzelnen sinnlichen Individuums hinaus. Für diesen Standpunkt kann von Gutem und Bösem im wahren Sinne keine Rede mehr sein; es muß diesen Worten ein ganz

anderer Sinn unterlegt werden; sie können nicht mehr allgemein gültige Begriffe bezeichnen, die über die Individuen erhaben sind und unabhängig von ihnen, ja selbst ihnen gegenüber Geltung haben, sondern nur Partikularbegriffe, die, an die Einzelwesen und ihre natürlichen Strebungen gebunden, nur in denselben und durch dieselben existieren; sie sind nichts anderes als willkürliche Namen, die für niemand eine Bedeutung haben können, als für das namengebende Individuum. Giebt es kein anderes Gesetz für das menschliche Handeln als das natürliche Begehren des einzelnen Menschen, das auf Wohlbefinden geht, so kann konsequent auch nur dem Einzelnen das Urtheil darüber zukommen, was er für Mittel zur Erhaltung seines Lebens und seiner Gesundheit, der Grundbedingungen seines Wohlbefindens, in Anwendung bringen müsse. Damit hat jeder ein Recht auf alles erlangt oder vielmehr das Recht ist aufgehoben, an seine Stelle tritt der Nutzen, treten die natürlichen, partikularen Begehrungen der Einzelnen. — Mit dieser atomistischen Zersplitterung der sittlichen Allgemeinbegriffe darf Hobbes es jedoch nicht zu weit kommen lassen. Denn nach seiner Lehre sind die natürlichen Strebungen im Menschen von äußern Objekten erregt, mit den Bewegungen der Außenwelt nothwendig verkettet, von ihnen determinirt. Er kann also in seiner Ethik doch nicht, was allerdings mit seiner nominalistischen Richtung stimmen würde, völlig innerhalb der Individuen stehen bleiben. Ueber den Individuen muß er ein Allgemeines anerkennen. Gleich Baco läßt er das Gute, an dem mehrere Theil haben, dem Nutzen des einzelnen Individuums vorgehen. Ja der nothwendige Zusammenhang der Bewegungen führt ihn sogar, im auffallendsten Widerspruche mit seiner sensualistischen Läugnung der angebornen Begriffe und seiner nominalistischen Zurückführung der Vernunft auf willkürliche Namengebung zur Anerkennung allgemeiner, von Natur uns beiwohnender Vernunftgesetze, welche die egoistisch vereinzelten Individuen zu sittlicher Gemeinschaft verbinden sollen. Aber sein Nominalismus erlaubt ihm nicht, das wirkliche Vorhandensein einer solchen sittlichen Gemeinschaft anzunehmen; die allgemeinen Vernunftgesetze; welche der allgemeinen Verkettung der Bewegungen entsprechen, scheinen ihm doch nicht stark genug, um die besondern Systeme von Bewegungen, die in den einzelnen nach Selbsterhaltung und ungehemmter Bewegung strebenden sinnlichen Wesen sich finden, in Einklang zu bringen. Selbst die Gewohnheit, durch welche die Anlagen sich zu Sitten festigen können und auf welche Baco so großes Gewicht legt, scheint ihm nicht auszureichen, zu groß ist die Gewalt der natürlichen Strebungen des Augenblicks über den Einzelnen, als daß die Vernunftgesetze Gehör erlangen könnten, zu groß die Verschiedenheit, der Gegensatz zwischen den Einzelnen hinsichtlich ihrer Begehrungen und Verabscheuungen, als daß man auf eine natürliche Uebereinkunft zwischen ihnen hoffen dürfte. Da werden nun Gründe auf Gründe gehäuft, da werden alle Nachtseiten im menschlichen Leben herbeigezogen, um die Unmöglichkeit einer natürlichen Geselligkeit unter den Menschen darzuthun. Daß Neigung zur Geselligkeit vorhanden sei, kann Hobbes nicht verkennen; aber den Folgerungen, die hieraus sich ergeben könnten, sucht er theils dadurch zu entgehen, daß er unter Anticipation seiner Ansicht vom Staate als eines durch willkürliche Verträge gebildeten künstlichen Körpers den natürlich-geselligen Vereinigungen die Eigenschaft von Staaten abspricht, theils indem er auf die Arten von natürlich-geselligen Vereinigungen, die uns die Erfahrung zeigt, eingeht, ihren durchaus egoistischen Ursprung und Charakter nachzuweisen sucht und daraus den Schluß zieht, daß die Menschen nicht durch die innere Nothwendigkeit ihrer allgemeinen Natur zu solchen Vereinigungen zusammengeführt würden und daß dieselben niemals Größe und Dauer erlangen könnten. Im diametralen Gegensatze zu der Annahme einer geselligen Natur des Menschen stellt er die Behauptung auf, daß den Menschen von Natur eine mißtrauische Sinnesart innewohne. Um diese Behauptung zu unterstützen, sucht er die natürliche Ungleichheit, die er so wenig als die Neigung des Menschen zur Geselligkeit von vorneherein läugnen kann, auf ein Minimum herabzubringen und ihren Einfluß auf Entstehung gesellschaftlicher Verhältnisse in Schatten zu stellen; der Uebermuth des Einen, die dadurch hervorgerufene Nothwehr des Andern, der Wettkampf der Geister, der

Streit um den Besitz werden als Beweise angeführt für den Allen innewohnenden Willen, zu verletzen. Indem Hobbes noch das seiner materialistischen Lehre consequente natürliche Recht aller auf alles oder vielmehr die völlige Rechtslosigkeit und die Schwierigkeit, sich gegen Feindseligkeiten vorzusehen, hinzunimmt, glaubt er sich zu der Behauptung berechtigt, daß der ursprüngliche natürliche Zustand ein Krieg aller gegen alle gewesen sei.

Nachdem nun aber so die nominalistische Zersplitterung auf die Spitze getrieben ist, ergiebt sich die Nothwendigkeit, die zerstreuten Glieder wieder zu einem Körper zu vereinigen. Absolute Isolierung der Individuen verträgt sich nicht mit der allgemeinen, nothwendigen Verkettung der körperlichen Bewegungen. Eine die sinnlichen Einzelwesen zusammenhaltende, beherrschende Macht muß angenommen werden und diese Macht kann der Natur des hobbesischen Systems gemäß nur eine roh-materielle sein, die durch das Uebergewicht ihrer Masse die völlige Trennung der Atome hindert. Der natürlichste, mit den Grundgedanken der hobbesischen Lehre am meisten übereinstimmende Weg zur Konstituirung einer solchen Macht wäre nun freilich der gewesen, überall, wo sich ein natürliches Uebergewicht zeigte, sofort ein Herrschaftsrecht des betreffenden Individuums über die schwächern Individuen zu statuiren, das Recht einfach mit der Macht zu identificieren. Aber Hobbes hatte sich in seiner Polemik gegen die Annahme eines natürlich-geselligen Zustandes zu stark gegen die natürliche Ungleichheit der Menschen ausgesprochen, als daß er dieß ohne offenbaren Widerspruch mit sich selbst hätte thun können; denn sollte das Recht auf natürliches Uebergewicht begründet werden, so mußte auch das Vorhandensein eines solchen natürlichen Uebergewichts anerkannt werden. Dazu mochte sich ein praktisches Motiv gesellen. Hobbes stand in den politischen Bewegungen seines Vaterlandes auf Seite der königlichen Gewalt und glaubte, dem Interesse derselben nicht besser dienen zu können als durch Aufstellung einer Staatstheorie, durch welche der Herrscher über alle Schranken des Rechts hinaus gehoben würde, aus welcher auch die widerrechtlichsten und gewaltthätigsten Schritte desselben gerechtfertigt werden könnten. Sollten aber seine Lehren Eingang finden,

so durfte er nicht von vornherein der herrschenden Meinung in's Gesicht schlagen, nicht ohne Weiteres die rohe Gewalt an die Stelle des Rechtes setzen, sondern mußte seine Ansichten, so gut es ging, mit den bestehenden Rechtsbegriffen zu vereinbaren suchen. Auch mochte ihn vielleicht eine gewisse Scheu von der unverholenen Proklamirung des Rechtes des Stärkern zurückhalten. Er schlägt daher einen Umweg ein. Die Sprache, indem sie den Menschen befähigt, seinen Willen durch deutliche Zeichen kundzugeben, macht es ihm möglich, mit Andern einen Vertrag einzugehen, der dem Kriege aller gegen alle ein Ende macht. Wie ist es aber denkbar, daß zwischen den egoistischen, mißtrauischen Individuen mit ihren partikularen Strebungen und daherigen widersprechenden Sitten und Meinungen ein solcher Vertrag zu Stande kommen sollte? Da nimmt Hobbes seine Zuflucht zu jenem mit seiner Annahme einer allgemeinen Verkettung der Bewegungen übereinstimmenden Begriffe der Vernunft, nach welchem sie uns von Natur beiwohnt und durch von Natur in uns liegende Gesetze sich kundgiebt. Diese natürlichen Vernunftgesetze definiert er als Gebote des eigenthümlichen und wahren Vernunftschlusses eines jeden in Beziehung auf die Erhaltung seines Leibes und Lebens und findet nun, das erste Gesetz der natürlichen Vernunft sei dieses, daß man, um aus dem mit unserm Wohlbefinden unverträglichen, ja die nothwendige Bedingung desselben, unser Leben, gefährdenden Naturzustande herauszutreten, Frieden oder Unterstützung im Kriege suchen und zu diesem Ende hin mit andern sich zu einer Gesellschaft vereinigen müsse, durch welche uns Friede mit den Genossen und Unterstützung gegen Angriffe Auswärtiger garantiert werde. Zur Bildung einer solchen Gesellschaft, eines solchen künstlichen Körpers ist aber nothwendig, daß jeder seinem Rechte auf alles zu Gunsten der Andern entsage. Die Gültigkeit dieser wechselseitigen Uebertragung des Rechts, dieses Vertrags — ein schwieriger Punkt für den, der die völlige Rechtslosigkeit des Naturzustandes annimmt — sucht Hobbes dadurch zu begründen, daß es ein Widerspruch wäre, den eigenen deutlich ausgesprochenen Willen, durch den Vertrag das Gut der Sicherheit zu erlangen, durch Nichterfüllung des Vertrages fruchtlos

zu machen. Auch darin, daß der Vertrag aus dem gegenseitigen Mißtrauen, der gegenseitigen Furcht vor Beleidigungen im recht- und schutzlosen Naturzustande hervorgeht, findet er keinen Mangel, der seine Gültigkeit gefährden könnte. — Bei all dieser Gültigkeit des Vertrags glaubt aber Hobbes den Bestand desselben den materiellen, egoistischen Individuen gegenüber nur durch eine ebenfalls materielle überwiegende Macht sichern zu können, welche Macht dadurch gebildet wird, daß die Einzelnen ihr natürliches Recht auf Eine Person oder auf Eine Versammlung übertragen, ihren Willen völlig in dem Willen dieser Person oder Versammlung, der höchsten Gewalt aufgehen zu lassen. So erst kommt jener künstliche Körper, jener Leviathan, Staat genannt, zu Stande, unter dessen Schutze wir der Güter des Lebens theilhaftig werden können, indem die Furcht vor der übermächtigen, höchsten Gewalt die verschiedenen Willensmeinungen zum Frieden unter sich und zur Verbindung gegen außen vereinigt. Diesem durch Mehrheit der Stimmen bezeichneten individuellen oder kollektiven Herrscher muß konsequenter Weise eine unbedingte, durch keine rechtlichen Schranken begränzte Gewalt zukommen. Denn da die Beobachtung des Staatsvertrages, das friedliche Verhalten gegen die Genossen, das Zusammenhalten mit denselben gegen äußere Angriffe nicht von dem guten Willen der egoistischen Individuen, sondern einzig und allein von ihrer Furcht vor einer übermächtigen Gewalt erwartet werden darf, so muß diese Gewalt eine unwiderstehliche, durch keine andere Gewalt beschränkte sein, da sie ja sonst ihre Aufgabe nicht zu erfüllen, den Zweck des Staatsvertrags nicht zu realisiren vermöchte. Die Einzelnen müssen, wie bereits oben bemerkt, ihre Willensmeinungen völlig mit dem Willen des Inhabers der höchsten Gewalt indentificieren, im Voraus zu allem, was derselbe thun wird, ihre Zustimmung geben, alle seine künftigen Handlungen zu den ihrigen machen. Aus dieser unbedingten höchsten Gewalt ergeben sich mit Nothwendigkeit die Rechte des individuellen oder kollektiven Herrschers, wie Hobbes sie aufzählt. Er kann Niemanden Unrecht thun, somit auch von den Bürgern nicht verurtheilt und bestraft werden; im Gegentheil hängt es lediglich von seiner willkürlichen Festsetzung

ab, was als gut und böse, als Recht und Unrecht angesehen werden soll; sein Wille, seine Vorschriften sind die alleinige Quelle des Rechts. Bei ihm allein steht es, zu bestimmen, was zur Erreichung des Staatszwecks im Innern des Staates und in seinen Verhältnissen nach außen erforderlich sei, also alle öffentlichen Meinungen und Lehren zu beaufsichtigen, in eigener Person oder durch andere das Richteramt auszuüben, Krieg anzufangen und für denselben nach Belieben Auflagen zu erheben, alle Räthe, Beamten und Diener zu ernennen, Belohnungen zu ertheilen und Strafen aufzulegen, die Standesunterschiede der Bürger festzusetzen. Mit einem Worte, er kann über Personen und Eigenthum der Bürger nach Willkür verfügen. Zwar verkennt Hobbes nicht, daß es gewisse Punkte giebt, in Beziehung auf welche im Hinblick auf die menschliche Natur kein Gehorsam erwartet werden kann und will in solchen Fällen den Ungehorsam nicht als eine Ungerechtigkeit betrachtet wissen; aber theils sind diese Ausnahmsfälle nur in der Natur des materiellen Menschen begründet, wie Hobbes ihn faßt, haben also keinen sittlichen Werth, theils bleibt es der Staatsgewalt unbenommen, ihren Willen dem Individuum gegenüber dennoch durchzusetzen. Hobbes unterscheidet auch zwischen dem Rechte der höchsten Gewalt und der Ausübung desselben; er anerkennt, daß es in der Pflicht des Inhabers der höchsten Gewalt liege, der richtigen Vernunft, dem natürlichen, moralischen und göttlichen Gesetze zu gehorchen und daß er daher, weil ihm seine Gewalt von den Einzelnen um ihres Wohlseins willen übetragen worden, dieselbe nur zum Wohle des Volkes gebrauchen sollte; er erklärt sich sodann auch näher darüber, was er unter dem Wohle des Volkes verstehe und was für Mittel vom Herrscher zur Beförderung desselben in Anwendung gebracht werden sollten. Allein diese Gesetze der natürlichen Vernunft beschränken das durch Uebertragung begründete, unbedingte Recht des Inhabers der höchsten Gewalt gegenüber den Bürgern in keiner Weise; es kommt lediglich darauf an, ob er den Geboten der richtigen Vernunft auf die Ausübung seines Rechtes Einfluß gestatten wolle oder nicht — wahrlich ein schlechter Trost bei der Ohnmacht der sittlichen Vorschriften der natürlichen Vernunft gegenüber den egoistischen

Begehrungen des materiellen Menschen, welche eine so wesentliche Voraussetzung der hobbesischen Staatstheorie bildet!

Je nachdem die höchste Gewalt der Gesammtheit der Bürger oder dem Besten oder einem Einzelnen übertragen ist, unterscheidet Hobbes Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Die höchste Gewalt selbst ist bei allen Arten dieselbe unbedingte. Da aber diese unbedingte Gewalt doch thatsächlich dannzumal am Nachdrücklichsten gehandhabt werden kann, wenn sie in der Hand eines Einzigen liegt, so giebt Hobbes, in konsequenter Durchführung seines Grundgedankens, welcher den egoistischen Individuen gegenüber eine möglichst überwiegende Gewalt verlangt, zugleich in Uebereinstimmung mit seiner politischen Tendenz der Monarchie den Vorzug und macht hiefür mit vielem Scharfsinn eine Reihe von negativen und positiven Gründen geltend, wie die Gewalt der Demagogen, die Nachtheile großer berathender Versammlungen, die Möglichkeit einer guten Verwaltung des Staates auch unter einem schwachen Herrscher, den Vorzug der monarchischen Gewalt in Bezug auf die Sicherung des Staates nach außen, das natürliche Interesse des erblichen Einzelherrschers am Wohle seiner Unterthanen. Alle diese Vortheile aber kann eine nach hobbesischen Voraussetzungen entstandene monarchische Gewalt nur bieten, wenn sie in Hobbes' Sinne eine wahrhaft monarchische d. h. eine unbedingte ist; wäre sie irgendwie beschränkt, so vermöchte sie eben, wie schon oben bei der Besprechung der höchsten Gewalt im Allgemeinen bemerkt wurde, ihren Zweck nicht zu erfüllen. Als die beste Art des Staates muß daher Hobbes diejenige Monarchie erscheinen, in welcher das Volk, nachdem es die höchste Gewalt eingesetzt, als rechtliche Person schlechterdings zu existieren aufhört und alle Gewalt des Volkes unbedingt und auf unbestimmte Zeit d. h. für immer auf den Monarchen übergeht.

Aus einer solchen unbedingten Gewalt des Monarchen folgt das Recht desselben, seinen Nachfolger ohne alle gesetzliche Beschränkung selbst zu bestellen und beim Mangel einer bestimmten Willensäußerung des Herrschers hinsichtlich der Nachfolge die Verpflichtung der Unterthanen, sich nach dem präsumirten Willen des verstorbenen Monarchen zu richten. Ebenso ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus der unbedingten Uebertragung aller Gewalt

an den Monarchen, daß er von den Bürgern nicht abgesetzt werden kann. Denn haben einmal die Einzelnen sich verpflichtet, demjenigen, den die Mehrheit erwählen würde, auf unbestimmte Zeit unbedingte Gewalt zu übertragen und ist jene Wahl geschehen, so sind sie gebunden und haben kein Recht, von sich aus die übertragene Gewalt zurückzunehmen oder anderweitig zu übertragen. Hobbes läßt jedoch nicht unbeachtet, daß auch bei Voraussetzung seiner unbedingten Herrschergewalt die Unterthanen von der Verpflichtung gegen den Monarchen frei werden können; er weist dieselben sogar scharfsinnig im Einzelnen nach und berücksichtigt dabei nicht nur die unwahrscheinlichen Fälle, daß der Monarch mit deutlichen Worten der höchsten Gewalt für sich und seine Erben entsagen oder daß keine Präsumtion seines Willens möglich sein sollte, sondern verkennt auch nicht, daß gerade bei seiner Auffassung der höchsten Gewalt dieselbe dem natürlichen nothwendigen Gange der Dinge gemäß nur so lange rechtlich höchste d. h. unbedingte Gewalt ist, als sie faktisch d. h. vermöge ihres natürlichen materiellen Uebergewichts, höchste unbedingte Gewalt sein und als solche Schutz gewähren kann; doch giebt er diesem Gedanken praktisch keine weitere Ausführung im Sinne einer möglichen Freiwerdung der Unterthanen, sondern faßt nur den Fall einer Intervention eines Dritten in's Auge, bei welcher die Unterthanen den Herrn wechseln, einer unbedingten höchsten Gewalt aber nach wie vor unterworfen bleiben.

Zu solchen Resultaten gelangt Hobbes vom Gesichtspunkte des künstlichen, eingeführten Staates aus, der aus der willkürlichen (freilich durch die Anweisung des einem Jeden innewohnenden Vernunftgesetzes ermöglichten) Uebereinkunft der Einzelnen zur Unterwerfung unter eine unbedingte Gewalt hervorgegangen sein soll. Es wurde aber schon oben darauf hingewiesen, daß diese Ableitung der unbedingten Staatsgewalt nur ein Umweg gewesen sei, den Hobbes eingeschlagen habe, um theils nicht mit seiner Polemik gegen die natürliche Ungleichheit der Menschen in Widerspruch zu gerathen, theils die direkte Aufstellung eines Rechtes des Stärkern zu vermeiden. Daß dieß sich so verhalte, dafür ist wohl das deutlichste Zeugniß die Thatsache, daß er außer vom künstlichen oder eingeführten Staate noch von einem na-

türlichen oder erworbenen Staate redet. Dieser letztere gründet sich auf die Ungleichheit der natürlichen Kräfte und auf das Recht des Stärkern. Wenn aber auch Hobbes bei dieser Art des Staates von demjenigen Prinzipe ausgeht, das am Meisten mit seiner materialistischen Grundansicht übereinstimmt, so giebt er doch diesem Prinzipe keine konsequente Durchführung, wohl aus denselben Gründen, um deren willen er früher jenen Umweg eingeschlagen hatte. Auch bei diesem auf natürliche Ungleichheit sich gründenden Staate nimmt er jene Voraussetzung eines Urzustandes der Gleichheit zu Hülfe, läßt in das Recht des Stärkern seine Theorie vom Unterwerfungsvertrage hineinspielen und sucht auf diesem Wege der Kombinirung zweier sich widersprechender Prinzipien auch für diese Art des Staates eine unbedingte höchste Gewalt zu gewinnen. Diese Gewalt gründet sich entweder auf das Recht des Herrn gegenüber dem Sklaven oder auf das Recht des Vaters gegenüber seinen Kindern. Die Erwerbung des erstern, des herrschaftlichen Rechts wird ermöglicht durch Ueberlegenheit an physischer Kraft. Aber es entspringt nicht unmittelbar aus dieser natürlichen Ueberlegenheit oder aus ihrer Geltendmachung, sondern aus dem freilich unfreiwilligen Vertrage des Schwächern mit dem Stärkern, durch welchen der Erstere dem Letztern gegen Schonung seines Lebens unbedingten Gehorsam verspricht. Ohne einen solchen Unterwerfungsvertrag, einen solchen Beweis des Zutrauens von Seite des Stärkern, dessen Verletzung eine Ungereimtheit, ein Unrecht sein würde, hat der Sklave keinerlei rechtliche Verpflichtung gegen seinen Herrn. Ist aber ein solcher Vertrag geschlossen, dann schuldet er ihm denselben unbedingten Gehorsam, wie im eingeführten Staate der Bürger dem Inhaber der höchsten Gewalt. Auch er hat nur seinen Mitsklaven; nicht seinem Herrn gegenüber ein Eigenthum; auch über seine Person kann der Herr nach Gutdünken verfügen, auch ihm kann der Herr kein Unrecht thun, weil alles mit seinem Willen geschieht; auch er kann dadurch, daß sein Herr selbst Sklave eines Andern wird, unter das Obereigenthum dieses Letztern kommen; er wird auch in denselben Fällen frei wie der Bürger im künstlichen Staate. Im höchsten Grade seltsam und gezwungen muß die Ableitung

der väterlichen Gewalt erscheinen. Die Gewalt über das Kind folgt nach Hobbes nicht aus der Zeugung, aber auch nicht unmittelbar aus der natürlichen Ueberlegenheit der Mutter über das Kind, sondern, wie die Gewalt des Herrschers über den Bürger, des Herrn über den Sklaven, aus einem (hier stillschweigend vorausgesetzten) Vertrage zwischen Mutter und Kind, durch welchen das Kind gegen Erhaltung seines Lebens sich zum Gehorsam gegen die Mutter verpflichtet. Von dieser kann die Gewalt über das Kind auf mancherlei Weise an andere übergehen; gewöhnlich aber geht sie auf den Vater über, wiederum nicht, weil er der Stärkere ist, sondern weil nach den willkürlichen Anordnungen unserer von Hausvätern errichteten Staaten der Ehevertrag zu Gunsten des Mannes lauten muß. Die Gewalt über den Sohn ist eine unbedingte, wie diejenige über den Bürger und über den Sklaven, wie er denn auch in denselben Fällen frei wird.

Dieselben Grundgedanken, welche sich durch Hobbes' Lehre vom eingeführten und erworbenen Staate hindurchziehen, kehren in seinen Ansichten über die religiösen und kirchlichen Verhältnisse wieder. Im natürlichen Reiche Gottes d h. in demjenigen, in welchem er den Menschen seinen Willen durch die stillschweigenden Gebote der richtigen Vernunft zu erkennen giebt, fließt das Herrscherrecht Gottes aus seiner unwiderstehlichen Macht, die Verpflichtung der Menschen, ihm Gehorsam zu leisten, aus ihrer Schwachheit; die Freiheit der Letztern wird durch die Furcht aufgehoben, gemäß welcher der Schwächere dem Mächtigen, dem er widerstehen zu können verzweifelt, den Gehorsam nicht verweigern kann. Die Gesetze, welche Gott in diesem natürlichen Reiche den Menschen durch die Stimme der natürlichen Vernunft vorschreibt, beziehen sich theils auf die Pflichten derselben untereinander, theils auf die der göttlichen Majestät zu zollende innerliche Ehre und äußerliche Verehrung. Der Zweck, um dessen willen Gott seine Verehrung befiehlt oder zugiebt, ist der, sich durch die dadurch erregte Meinung von seiner Macht so Viele als möglich gehorsam zu machen, Macht über sie zu gewinnen. Die aber, welche Gott verehren, wollen ihn dadurch mit sich aussöhnen oder sich geneigt machen. Die Zeichen, durch welche

man Gott verehrt, sind theils natürliche, welche ihrer Natur nach immer und von allen als Zeichen der Ehre angesehen werden, theils willkürliche oder vertragsmäßige, welche bei einigen Ehre bezeichnen, bei andern aber das Gegentheil oder keines von beiden und über deren Bedeutung man sich daher auf dem Wege des Vertrages einigen muß. Weil somit die letztern Zeichen von menschlicher Festsetzung abhängen, alles aber, was Menschen festsetzen können, vom Staate festgesetzt werden kann, so muß man sich bei der Verehrung Gottes derjenigen Zeichen bedienen, welche der Staat vorgeschrieben hat, weil das, was der Staat einmal als Zeichen der Ehre festgesetzt hat, eben dadurch zu einem solchen wird. Im Naturzustande folgte jeder hinsichtlich der Verehrung Gottes seiner Privatvernunft; so konnte es aber nicht bleiben; denn da bei der großen Verschiedenheit der menschlichen Meinungen das, was dem Einen als Zeichen der Ehre galt, dem Andern nicht als ein solches erschien, so hätte es gar keine Gottesverehrung geben können, da nur das ein Zeichen der Ehre ist, was auch von Andern als ein solches anerkannt wird; daher waren die Einzelnen verpflichtet, ihre Privatvernunft hinsichtlich der Auslegung nicht nur der auf ihre Pflichten untereinander, sondern auch der auf die Gottesverehrung bezüglichen Naturgesetze der Vernunft des Staates d. i. des Inhabers der höchsten Gewalt, zu unterwerfen und es ist daher im natürlichen Reiche Gottes alles, was der Inhaber der höchsten Gewalt sowohl hinsichtlich der Weise der Gottesverehrung, als auch hinsichtlich des Verhaltens der Menschen anbefiehlt, als von Gott befohlen anzusehen; nur dann darf demselben der Gehorsam verweigert werden, wann er geradezu befiehlt, Gott zu lästern, oder verbietet, ihn zu verehren, nicht aber, wenn er solches zu sagen oder zu thun befiehlt, woraus durch Vernunftschluß lästerliche Folgerungen gezogen werden könnten.

Da aber der größte Theil der Menschen von der wahren Erkenntniß Gottes abirrte und in Götzendienst verfiel, gründete sich Gott ein besonderes Reich unter seinen Auserwählten, indem er sich Abraham offenbarte und einen Vertrag mit ihm schloß, durch welchen er sich selbst und seine Nachkommen der Herrschaft Gottes unterwarf, wogegen ihm Gott Kanaan zum Erbtheil

gab. Abraham, Isaak und Jakob waren für ihre Unterthanen sowohl von Natur, vermöge ihrer väterlichen und herrschaftlichen Gewalt, als auch, insofern sich Gott nur ihnen offenbarte, die alleinigen Ausleger der göttlichen Gesetze und die Unterthanen hätten nur dann gesündigt, indem sie ihnen gehorchten, wenn sie die Läugnung oder ausgesprochene Lästerung Gottes anbefohlen hätten Gott schloß den Vertrag mit Abraham, Isaak und Jakob nur mit diesen selbst, nicht mit ihren Unterthanen, deren Willensmeinungen nur im Willen ihrer natürlichen Fürsten enthalten waren und daher waren sie nur als Unterthanen ihrer Fürsten Gottes besondere Unterthanen und schuldeten ihm nur als solche die besondere, von Abraham eingeführte Verehrung. Am Sinai aber ward ein Königthum Gottes über die Israeliten eingeführt durch einen Vertrag, welchen Gott mit dem gesammten Volke Israel durch Zustimmung jedes Einzelnen schloß, dahin lautend, daß, wenn sie auf seine Stimme hören und seinen Bund bewahren würden, sie ihm ein eigenthümliches Volk, ein priesterliches Königreich sein werden. Durch diesen Vertrag anerkannten die Israeliten unmittelbar Gott als ihren König und verpflichteten sich unmittelbar gegen ihn zur Beobachtuug der von ihm gegebenen Gesetze. Die Gewalt aber, die schon angenommenen Gesetze auszulegen und die Aussprüche und Schriften der hernach auftretenden Propheten zu prüfen und zu entscheiden, ob sie Wort Gottes seien oder nicht, stand in ihrem ganzen Umfange, so lange Moses lebte, bei ihm. Nach seinem Tode gieng diese Gewalt auf den Hohenpriester über und dieser war zugleich vermöge des Bundes, durch welchen ein priesterliches Königreich errichtet worden war, absoluter König unter Gottes Oberherrschaft. Das Recht, mit welchem später die Könige regierten, war ihnen (unter Einwilligung Gottes) vom Volke zugestanden und begriff die unbedingte, weltliche Gewalt, aber auch, weil zu dieser das Richten, also Auslegung der Gesetze gehörte, die Gewalt, das Wort Gottes auszulegen und über die Schriften der Propheten zu entscheiden. Als nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft der am Sinai geschlossene Bund erneuert ward, gelangte die höchste bürgerliche und geistliche Gewalt wieder an den Hohenpriester. Die Israeliten

waren demnach von Abraham bis auf Christum verpflichtet, ihren Fürsten in Allem zu gehorchen, selbst in dem, was den Gesetzen entgegen war, außer wenn ihre Befehle eine Beleidigung der göttlichen Majestät in sich schlossen, d. h. wenn sie zu läugnen befahlen, daß Gott König der Israeliten sei (Läugnung der göttlichen Vorsehung) oder daß der Gott Abrahams ihr König sei (Götzendienst).

Das von Christo begründete Reich Gottes beginnt erst mit seiner zweiten Ankunft. Die Herrschaft aber, welche Christus bis zu jener Zeit auf Erden ausübt, ist nicht eine Herrschaft, eine Gewalt im eigentlichen irdischen Sinne, sondern ein Hirtenamt und Lehramt. Daher haben auch seine Diener nur die Gewalt, ihn als künftigen König zu verkündigen, die Menschen zum Anschlusse an ihn, zum Eintritte in den Neuen Bund zu überreden, die, welche sich anschließen, auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen und sie zu lehren, was sie thun sollten, damit sie in das künftige Reich Gottes aufgenommen würden. Sie sind für uns nicht Herrscher, sondern Lehrer, ihre Vorschriften sind nicht Gesetze, sondern nur Empfindungen. Eine zwingende Gewalt aber kommt ihnen (als solchen, als Dienern Christi) nicht zu. Diese ist in ihrem ganzen Umfange bei den weltlichen Herrschern geblieben und kann nur durch sie den kirchlichen Gewalten geliehen werden. Nur durch sie erhält die christliche Gemeinde das Recht, die Excommunicirten von ihren Versammlungen auszuschließen, woraus sich von selbst ergiebt, daß die Excommunicirung des Inhabers der höchsten Gewalt kraftlos ist; nur durch die höchste bürgerliche Gewalt kann den Geistlichen ein bestimmter Unterhalt angewiesen werden; nur durch sie konnten die heiligen Schriften kanonisches Ansehen im eigentlichen Sinne d. h. Gesetzeskraft erhalten. Vermöge der dem Staatsoberhaupte zukommenden Gewalt kann die christliche Gemeinde nur auf seine Berufung hin oder mit seiner Vollmacht in's Leben treten; daher sind Kirche und Staat eines und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet und in jedem christlichen Staate kommt dem Inhaber der höchsten bürgerlichen Gewalt auch die höchste geistliche Gewalt zu. Er hat das Recht, zu bestimmen, was für Lehren verkündet werden dürfen; die Hirten der Gemeinde sind seine Diener und können nur von ihm oder mit seiner Zustimmung erwählt werden; er wäre sogar berechtigt, in eigener Person geistliche Funktionen auszuüben. Mit Einem Worte, die christlichen Könige haben wie in politischen, so auch in religiösen Dingen eine so große Gewalt über ihre Unterthanen, als ein Mensch einem andern Menschen über sich selbst einzuräumen im Stande ist, welche Gewalt sich jedoch nur auf die äußern Worte und Handlungen, nicht auf die innerliche Meinung erstrecken kann. Das Gewissen der Christen kann mit den Pflichten gegen die höchste bürgerliche Gewalt niemals in Streit kommen. Denn der einzige zur Seligkeit nothwendige Glaubensartikel und das Fundament der übrigen ist der, daß Jesus der Christ sei. Ist daher der Herrscher ein Christ, so muß man ihm in Allem gehorchen, selbst wenn er befehlen würde, irrige Lehren zu verkünden und sich nach denselben zu richten, wenn er nur an jenem Fundamente des christlichen Glaubens festhält. Ist er ein Ungläubiger, so müssen ihm seine Unterthanen nichtsdestoweniger Gehorsam leisten; es steht ihnen sogar frei, von ihm anbefohlene äußere Handlungen, die ihrem Glauben zuwiderlaufen, zu vollbringen; keinesfalls aber dürfen sie sich ihm mit Gewalt widersetzen, sondern können nur als Märtyrer sterben; es ist jedoch kein Grund einzusehen, um dessen willen ein Herrscher Unterthanen strafen sollte, welche an das zukünftige Reich Christi glauben, aber sonst in Allem den Befehlen ihrer wenn auch ungläubigen Obrigkeit gehorchen.

Diese Ansichten Hobbes' über die kirchlichen Verhältnisse lassen uns am Deutlichsten den Einfluß der Kämpfe seiner Zeit auf die Gestaltung seiner Lehre erkennen. In dem Streite über die Frage, wem die höchste Gewalt in kirchlichen Dingen gebühre, spielten kirchliche und politische Interessen ineinander über. Während auf der einen Seite Jakob I. seine Grundsätze von absoluter königlicher Gewalt auch auf dem kirchlichen Gebiete zur Geltung zu bringen suchte, bildeten anderseits die von der Staatskirche abweichenden Glaubensparteien Englands ihre Begriffe von der kirchlichen Gewalt in immer demokratischerem Sinne aus. Mit diesen kirchlich-demokratischen Ansichten, von denen der Uebergang zu politisch-demokratischen Ansichten bei der

Natur der englischen Kirchenverfassung sehr leicht war, verband sich die Opposition gegen das Streben der Stuarts auf eine ausgedehnte, ja unumschränkte königliche Gewalt in weltlichen Dingen. Unter Karl I. schärften sich die Gegensätze noch mehr; es kam endlich zum offenen, erbitterten Kampfe, in welchem sich die Gegner nicht nur im Felde, sondern auch in Streitschriften bekämpften, fortwährend bemüht, ihre Ansichten durch neue Gründe zu befestigen. Hobbes, der königlichen Partei zugethan, suchte, wie schon oben bemerkt, durch Aufstellung seiner Staatstheorie die absolute Gewalt eines Einzelnen als das allein Recht- und Zweckmäßige hinzustellen. Wohl mochte ihm dabei der furchtbare Kampf der Parteien in seinem Vaterlande vor Augen stehen, in welchem alle Bande der gesellschaftlichen Ordnung aufgelöst schienen. Eine Abhülfe gegen dieses Unheil sah er nur in einer unbegränzten, schlechthin absoluten, despotischen Gewalt. Nur eine solche Gewalt, glaubte er, würde im Stande sein, die entfesselten selbstsüchtigen Strebungen und Leidenschaften zu bändigen und einen neuen Ausbruch derselben zu verhüten; nur die Vereinigung aller weltlichen und geistlichen Macht in einem Einzigen vermöchte den verderblichen kirchlichen Streitigkeiten ein Ende zu machen und den Frieden auf diesem Gebiete zu sichern gegenüber den Ansprüchen der Presbyterianer und Independenten, wie der katholischen Kirchengewalt. Diese politischen Motive verschlingen sich in eigenthümlicher Weise mit seinen philosophischen Ansichten. Vom Sensualismus Baco's aus gelangt er mit innerer Nothwendigkeit zum Materialismus. Nur Körperlichkeit und körperliche Bewegung und nothwendige Verkettung glaubt er anerkennen zu können. Diesen metaphysischen Ansichten gemäß müssen sich die ethischen gestalten. An die Stelle der Willensfreiheit tritt absolute Determinirtheit; die sittlichen Begriffe machen den natürlichen Strebungen Platz; Gutes und Böses werden relativ, gehen atomistisch auseinander. Zwar kann Hobbes, vermöge seiner Annahme eines allgemeinen Naturgesetzes, nicht umhin, sittliche Vernunftgesetze in uns anzuerkennen; aber sie vermögen nichts gegen die Macht der natürlichen, egoistischen Strebungen. Da erscheint ihm der Urzustand der Menschheit als ein Zustand völliger Rechtslosigkeit

und Ungeselligkeit, unaufhörlicher wechselseitiger Beleidigungen, als ein Zustand des Krieges Aller gegen Alle. Nur eine überwiegende materielle Macht kann die getrennten Atome wieder vereinigen; nur eine unumschränkte Gewalt kann durch Furcht die egoistischen Individuen im Frieden nach innen und in Uebereinstimmung gegen außen zusammenhalten, sei es nun, daß diese Gewalt entstehe durch freiwilligen, nur vom Vernunftgesetze hervorgerufenen Vertrag oder durch unfreiwillige Unterwerfung der Schwächern unter den Stärkern. Wie schon oben angedeutet wurde, zeigt Hobbes überall, wo es sich darum handelt, der Macht der natürlichen Triebe über den Menschen, ihrem innern Zusammenhang, ihrem gegenseitigen Sichabwägen nachzugehen, den Einfluß der Leidenschaften und des Egoismus auf das menschliche Handeln nachzuweisen, mit Einem Worte, die dunkeln Seiten am Menschen aufzudecken, einen Scharfblick, der auch zu verborgenen und abgelegenen Punkten dringt, eine genaue Kenntniß des natürlichen Menschen, die oft in überraschender Weise hervortritt. Aber die lichte Seite am Menschen, das Höhere im menschlichen Wesen ist ihm verschlossen, oder er scheint sich vielmehr, um sein Prinzip festhalten zu können, absichtlich dagegen zu verschließen. Er übersieht über den allerdings zahlreichen Verletzungen des uns innewohnenden Rechtsgesetzes die nicht minder bemerkenswerthen Fälle, in denen sich das Bewußtsein von dem Vorhandensein und der Gültigkeit desselben in auffallender Weise offenbart, selbst mitten unter, ja zugleich in und mit unsittlichem Handeln, wie wir z. B. dadurch, daß wir oft auch da, wo unser persönliches Interesse nicht im Spiele ist, an Andern dasjenige scharf tadeln, was wir uns selbst nachsehen, immerhin kundgeben, daß wir ein Pflichtgesetz anerkennen, wie oft es auch von sittlich verkommenen Menschen unwillkürlich befolgt, im Vorbeigehen anerkannt wird. Auffallende Einseitigkeiten und Widersprüche treten in seiner Polemik gegen die aristotelische Annahme einer natürlichen Geselligkeit hervor. Wie konnte er übersehen, daß schon vermöge des ehelichen und älterlichen Verhältnisses, vermöge des Naturgesetzes, nach welchem die Menschen nicht miteinander, sondern nacheinander geboren werden, ein absolut ungeselliger

Urzustand, wie er ihn voraussetzt, eine Unmöglichkeit ist? Wie konnte er, der anderswo eine so genaue Kenntniß des natürlichen Menschen zeigt, der anderwärts seinen Staat auf die natürliche Ungleichheit gründet, den Einfluß der letztern auf die Bildung geselliger Verhältnisse und auf die Ausbildung der im Menschen vorhandenen, sittlichen Anlagen so ganz verkennen? Wie konnte es ihm entgehen, daß die Ungleichheit der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten und die aus derselben sich ergebende Bedürftigkeit einen wechselseitigen Austausch von Hülfsleistungen hervorruft, aus welchem mit Nothwendigkeit gesellige Verhältnisse hervorgehen, in denen der höhere Keim im Menschen sich entwickeln und zur schönsten Blüthe entfalten kann? Indem sich aber Hobbes allen diesen Thatsachen verschließt und, nur seiner materialistischen Hypothese folgend, alle höhern Motive, alles Rechtsgefühl oder wenigstens alle Wirkungen derselben, alle natürliche Geselligkeit, alle auf Liebe und Freundschaft beruhenden Verhältnisse der Menschen läugnet, bleibt ihm in der That, um eine gänzliche Isolirung der Individuen zu verhüten, um dem elenden Zustande des Krieges Aller gegen Alle zu wehren, nichts übrig, als die Aufstellung einer alle Individuen überwiegenden, roh-materiellen Gewalt, als die Inthronisiruug des unbedingtesten Despotismus, sei es nun durch einen freiwilligen, oder durch einen den Schwächern abgezwungenen unfreiwilligen Vertrag. Worauf soll aber unter Individuen, die aller Rechtsbegriffe entbehren, die Gültigkeit der Verträge beruhen? Vergeblich sucht Hobbes diese Schwierigkeit sophistisch zu umgehen. Von einer andern Seite her läßt sich in Beziehung auf den künstlichen Staat fragen, ob es denkbar sei, daß eine so große Anzahl materiell-egoistischer, an Kräften gleicher Individuen sich irgend einem aus ihrer Mitte, der nicht mächtiger wäre als sie und der ihnen daher aus eigener Macht keinen Schutz gewähren könnte, unbedingt unterwerfen würde. Abgesehen jedoch von diesen Schwierigkeiten und vorausgesetzt, die Basis des Vertrages sei gesichert, so haben wir beim künstlichen und beim erworbenen Staate dasselbe Resultat: auf der einen Seite einen Herrscher mit unbedingter Gewalt, auf der andern rechtlose Sklaven. Setzt doch Hobbes den Vorzug der freien Bürger und der Familien-

söhne vor den Sklaven nur darein, daß sie die ehrenvollern Dienste des Staates oder der Familie verrichteten und mehr überflüssige Dinge besäßen. Wenn seine metaphysischen und ethischen Voraussetzungen angenommen wurden, so hatte Hobbes seinen Zweck erreicht, sofern dieser darin bestand, die Nothwendigkeit einer unbedingten Herrschergewalt nachzuweisen. Denn man kann sich allerdings nicht bergen, daß einem sittlichen oder vielmehr unsittlichen Zustande der Menschen gegenüber, wie sich ihn Hobbes als den ursprünglichen denkt, das hobbesische System viel von seinem Abschreckenden verliert. So lange die Menschen, ihres wahren Wesens und ihrer höhern Bestimmung eingedenk, ihre sittliche Würde bewahren und eine höhere Richtschnur für ihre Handlungen anerkennen werden, als den materiellen Vortheil des Einzelnen, wird man sich mit Recht von einer Staatslehre, wie diejenige des Hobbes ist, mit Abscheu wegwenden. Nur wenn die Menschheit jenes höhern Bewußtseins verlustig gehen und zu einer dem Naturzustande des Hobbes ähnlichen Stufe der Entartung herabsinken sollte, könnte vielleicht der hobbesische Despotismus als das einzige, wenn auch abstoßende Korrektivmittel erscheinen. Wie sehr man übrigens im Hinblick auf die unwahrscheinlichen Voraussetzungen und paradoxen Behauptungen des hobbesischen Systems, sowie auf seine Beziehungen zu Kämpfen und Streitfragen längst vergangener Zeiten demselben jede allgemeinere Bedeutung abzusprechen geneigt sein möchte, so dürfte dieselbe doch für die Gegenwart insofern nicht ohne wesentliches Interesse sein, als es sich nicht verkennen läßt, daß diese Staatstheorie vermöge der systematischen Entwicklung und hartnäckig konsequenten Durchführung ihrer Grundgedanken auf spätere philosophische und staatsrechtliche Schriftsteller bedeutenden Einfluß geübt hat, die freilich zum Theil aus den Vordersätzen des Systems Konsequenzen gezogen haben, welche zu denjenigen des Hobbes in direktem Gegensatze stehen, so daß Hobbes, ohne seinen Willen, der Miturheber von Lehren geworden ist, welche, nur noch bewußter und konsequenter, auf dasselbe Ziel hingehen, wie diejenigen, zu deren Bekämpfung er einst die Aufstellung seiner Staatstheorie unternommen hat.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021076057

192H65
FN

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

MAR 9 1959